ص 5483

حاشیه میر صدر الدین محمد بر شرح مطالع

حاشیه بر شرح مطالع

کیف اقول هذا فی ملکی والملک لله

ص 5483

حاشیه میر صدرالدین محمد بر شرح مطالع

حاشیه بر شرح مطالع

کیف اقول هذا فی ملکی
و الملک لله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لما كان الجميل متناولا للانعام فان قلت سيعرف العلامة بان
الجميل ههنا محمود به كما هو المتبادر الى الفهم وما يقع الحمد بازائه لا محالة يكون
محمودا عليه ولا مدخل لعموم المحمود به في عموم المحمود عليه فما وجه الملازمة المدلول
عليها بقوله لما كان الجميل الخ قلت ما يقع الحمد بازائه ومقابلته لا يلزم ان يكون
محمودا عليه اذ المحمود عليه يكون باعثا على الحمد وقد يقع الحمد بازاء نعمة
لا يكون باعثة والعلامة بنى الكلام هنا على ما يقتضيه تعريف الحمد على ما
ذكر في الشرح وهو لا يقتضي ان يكون للحمد متعلقان محمود به ومحمود عليه بل
يقتضي ان يكون له متعلق واحد هو الجميل ولما كان اعم من الانعام وغيره
فاذا كان انعاما على الحامد يقع الحمد الصادر من الحامد بازاء النعمة
الواصلة من المحمود اليه سواء كانت باعثة على الحمد او لم تكن واذا كان
غير الانعام لم يقع بازاء النعمة قطعا فظهر ان الحمد قد يقع بازاء النعمة
وقد لا يقع ثم العلامة بعد ذلك نسب الى بعضهم ان للحمد متعلق آخر لا بد
من اعتباره في التعريف وهو المحمود عليه فللحمد تعريفان احدهما مشهور بين الجمهور
وهو المذكور في الشرح المبني عليه كلام العلامة اولا والثاني ما يخص بعضهم
وهو ما اشار اليه العلامة آخرا بقوله وقد يقال هذا الاحتمال الخ فهو
نظر من وجهين احدهما ان ما لا نفهم من كون الحمد بازاء الجميل معنى صحيحا سوى
كونه باعثا عليه فنبهك على ذلك ان معناه ليس اتصاف المحمود به ولا مجرد كونه

معلوما

معلوما للحامد ولا كونه واصلا الى الحامد كما يشعر به كلامه حيث
قال وان كان انعاما على الحامد يقع الحمد الواصل من الحامد الى المحمود
بازاء النعمة الواصلة من المحمود الى الحامد مع كونه في مرتبة اصل الرابع لا يحل
في الجميل الذي ليس بانعام اذ لا معنى لاعتبار الوصول الى الحامد فيه مع ان
المعتبر في الحمد ان يكون بازاء الجميل كما علم من التعريف الذي نقل من التلويح
وارتضاه فلو اعتبر في كونه بازاء الجميل الوصول الى الحامد لزم اختصاص
الحمد بالنعمة اذ لا وصول للجميل من غير النعمة وهذا مع انه خلاف الواقع خلاف
المطلوب ههنا وكذا ان اريد بما بازائه ما يترتب على الحمد دون اعتبار
الوصول اذ من البين انه لا يترتب على الحمد حصول وصف جميل في المحمود
سوى الانعام ثم لو ترتب عليه غيره فلا شك انه غير لازم في جميع افراد
الحمد فينتقض التعريف الذي نقله من التلويح وارتضاه لما يفيد كلامه
مع انه ليس فيه ما يخيله اذ حاصله ان الحمد هو الثناء في مقابلة الجميل وحمل
المقابلة على المعنى الاعم من كونه باعثا هو اول المسئلة اذ لا فرق بين كونه
في مقابلة النعمة وبين كونه بازائه فلا يصلح سندا ولا دليلا اذ لا فرق
بين كونه في مقابلة النعمة ولا موجودا وبالجملة ان اراد بما يقع بازاء الحمد ما
ذكرناه من المعنى فالحمد ذكرناه وان اراد به غيره فليبينه حتى يتكلم عليه
وينظر في صحته وفساده وثانيهما انه لا يخفى عليك ان غرض الاستاذ من
هذا الكلام تمهيد مقدمة لكون الحمد اعم من الشكر بحسب المتعلق وقد ذكر في مقابلة
الشكر على النعمة خاصة فلو لم يكن المراد مما وقع الحمد بازائه هو المحمود عليه لم

منه لم يتم التقريب اذ ح يكون المشكور عليه مخصوصا بالنعمة وما هو اعم
من المحمود عليه اعم من النعمة فلا يلزم كون الحمد اعم من الشكر من هذا الوجه لجواز
ان يكون ما هو اعم من المشكور عليه ايضا اعم من النعمة كما كان في الحمد ما هو اعم
من المحمود عليه اعم منه والمحمود عليه مخصوص بالنعمة كالمشكور عليه فان الشكر مخصوص
بها فلا يلزم منه كون احدهما اعم من الآخر من هذا الوجه فافهم لانا نجيب
عن الاول اولا انا لا نسلم انا لا نفهم من كون الحمد بازاء الجميل شيء معنى كونه
باعثا عليه لانا نفهم من كون شيء بازاء آخر معنى مضايفا لكون الآخر بازائه
ولا نفهم من كون الشيء باعثا على الآخر معنى مضايفا لكون الآخر باعثا عليه
فكيف يكون مفهومهما واحدا وثانيا ان المتبادر من كون الحمد بازاء الجميل
ان يكون بحذائه وفي مقابلته كان الصلة اقيم بحذاء المدح وفي مقابلته ولا يلزم
ان يكون باعثا عليه كما اذا كان الباعث على المدح اعطاء فرس وكون الصلة
ثوبا والجواب المحقق ينبه على ذلك ولم يتنبه المعترض عليه ورد ببعض احتمالات
بعيدة غير خاطرة لا يذهب اليها الوهم اصلا وبالجملة الجمهور كما يطلقون على
ما هو باعث على الحمد والمدح انه بازائهما وحذائهما وواقع في مقابلتهما كذلك
يطلقون على الصلة انه بازائهما بالمعنى المذكور والصلة قد يكون باعثا على الحمد
وقد لا يكون كما اذا كان الباعث اعطاء فرس والمحمود عليه ثوبا بازاء
الحمد اعم من التسمين وهو المعنى المتعارف بين الجمهور ولا يتوجه على ذلك شيء مما ذكره
كما لا يخفى وعن الثاني انه ان اراد بمتعلق الحمد خصوص المحمود عليه فلا نم ان
غرض الاستاذ بيان عمومه اذ لو كان كذلك لما استقام استدلاله بعموم الجميل

الذي

التعريف ح — باء ح — مفهومهما ح — بحذاء ح — بحذاء المدح ح — والمعرفة ح — معطى ح — فازاء ح — المتعارفة ح

الذي هو المحمود به قطعا على ذلك وان اراد به ما هو اعم منه فلم لا يجوز ان يكون
المراد بمتعلق الشكر ايضا ما هو اعم من المشكور عليه ولو لم يحمل على ذلك ح لم
يتم التقريب فما ذكره من ان لو لم يكن المراد بما وقع الحمد بازائه هو المحمود
عليه بل اعم منه لم يتم التقريب ليس على ما ينبغي اذ الامر على عكس ما توهم فان
متعلق الحمد اعم من المحمود به لا يثبت هذه الدعوى بكون المحمود عليه اعم من المشكور
عليه لاحتمال ان يكون المحمود به اخص من المشكور به وح لا يكون ثبت عموم
متعلق الحمد فلا يتم التقريب فالوجه ان يقال ينبغي ان يحمل الكلام هنا على
ان للحمد متعلقا واحدا على ما يقتضيه تعريفه المذكور في الشرح وكذا حال
الشكر ثم بعد ذلك نقل عن بعض ان له متعلقين وانما قلنا انه ح
كذلك لانه لما علم مما ذكره الشارح في تعريف الحمد ان له متعلقا واحدا
هو الجميل وكذا من قوله والشكر على النعمة خاصة فاذا كان الجميل اعم
من النعمة وغيرها يجوز تحقق الحمد بدون النعمة بخلاف الشكر ولا يتوقف ذلك
على كون متعلق الحمد محمودا به اذ له متعلق واحد بحسب هذا التعريف سواء كان
ذلك الواحد محمودا به او محمودا عليه او غيرهما ويمكن ان يقال متعلقه عام ومتعلق
الشكر خاص فيجوز تحققه بدون متعلق الشكر لا يقال لو لم يحمل الجميل على المحمود
عليه لاحتمل ان يطلب الحمد محمودا عليه ومن الجائز ان لا يكون الا النعمة وان
لم يكن في التعريف اشارة الى هذا فلم يظهر جواز وجوده بدون النعمة
لانا نقول اذا جعل الجميل محمودا عليه فليس من المستحيل ان يكون للحمد متعلق آخر
غير مفهوم من التعريف وهو لا يكون الا النعمة فلم يظهر وجوده بدون النعمة فلا ح ان

اذ — المحمود عليه وصر — وح — تحقيقه لو — او ح — من المحتمل ح

انه موافق للتنبيه على ما يتعلق علة التعريف والتقييد العز المستفاد من التعريف لا يعبأ به
فان قلت قد ذكر المعترض ان غير الباعث لا يصلح للارادة ههنا ولا ينبغي
تفسير الآلاء بالمقابلة فان الآلاء والمقابلة لفظان مترادفان ولا شك
ان المراد ههنا ليس المقابلة الحسية بل ما يحمله فكونه واصلا الى الحامد
في مقابلة الحمد اذ ح لا يترتب عليه ما هو المقصود من عموم الحمد باعتبار المتعلق
لان ما هو مخصوص بالنعم في جانب الشكر هو المشكور عليه وما هو اعم من النعم
في جانب الحمد على ما توهم امر آخر لا يلزم ان يكون محمودا عليه فكيف يلزم
ان يكون الحمد اعم باعتبار المتعلق من الشكر كما بيناه فلا بد ان يكون المراد
ما بازائه وما وقع عليه في جانبي الحمد والشكر او اخذا يدل على عموم ما بازائه
في جانب الحمد وخصوص ما وقع عليه في جانب الشكر على عموم الحمد والعجب
انه مع ان هذا البيان مذكور مفصلا في الايراد لم يفهم وتشبث بتغايره المعنى
اللغوي للآلاء والمعنى اللغوي للباعث مع ان الكلام ههنا في معنى آخر قلت
انا لا نسلم ان هذا لا ينفعنا اذا اراد بازاء الحمد ومقابله هو ما يطلق عليه
في عرف الناس انه مقابله وهو اعم من الباعث عليه كما هو ولو سلم ذلك
لنا ان لا نسلم ان المقصود عموم الحمد بحسب المتعلق وللاولى الاستدلال
على ذلك بعموم الجميل كما هو ولا يتم التقريب اذ لا يلزم من عموم هذا المتعلق عموم المتعلق
عموم المتعلق وهو المدعى ولقد صار الحق في تفصيل هذا المحل بتوارد فافهم وقد
اجاب بعض الفضلاء عن هذا السؤال بان اللام في قوله للانعام لام الاجل
والتعليل واللام التي هي صلة الثناء والمحمود اي للكمال الجميل متناول للمحمود

الذي يكون لاجل الانعام والذي يكون لاجل غير الانعام واستبعده بعض آخر
وقال لا يخفى على احد ركاكة هذا البناء ويل واجاب عنه بان كلا من عموم الجميل
المحمود به للانعام وغيره ومن عدم تقييد الوصف المذكور بكونه في مقابلة النعمة
اي الانعام دليل يظهر لان الحمد قد يكون بازاء النعمة وقد لا يكون بازائها
دلالة الاول فبملاحظة متعلقه معلوم بما ان المحمود به قد يكون محمودا عليه واما
دلالة الثاني عليه فباعتبار ان ما دخل في الحمد يجب ان يكون داخلا
في المحمود وكلام بتقييد الوصف المذكور بشيء منهما يتناول الحمد المذكور
للوصف بالجميل في مقابلة الانعام وللوصف في مقابلة غير الانعام هذا
كلامه وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلانه ان ادعى ان كل محمود به
يكون محمودا عليه فيجزم اذ قد اعتبر في المحمود عليه كونه اختياريا دون المحمود به
وان ادعى ان بعض المحمود به قد يكون محمودا عليه فنعم لكن لا يلزم من عموم المحمود به
عموم المحمود عليه كما لا يخفى على انه لم يعلم بعد ان الحمد لا بد له من محمود عليه فضلا
ان يعلم ان المحمود به قد يكون محمودا عليه واما في الثاني فلعدم انطباقه على
ادعاه كما يظهر بادنى تامل ومن الناس من قال بعد ان قال ما اورده على
الدليل الاول فقد اتحد من الحواشي التي في نظره انه لا قران سوابق كلامه
قد كرره على ان الحمد متعلق واحدا هو الجميل فسواء تعلق به بعلى او بالباء
لا يتفاوت الحال اذ لو تفاوت لزم ان يكون له متعلقان احدهما ما تعلق
اليه بالباء والآخر ما تعلق بعلى فعلى هذا التقدير صح ان كل محمود به يقع محمودا
عليه فلا يرد ما اورده واما ما اورده على الدليل الثاني فمدفوع اذ يظهر بادنى

تامل انطباقه على ما ادعاه فان عموم المعرف لا يدل على عموم الموصوف ومنوط
ولم يعلم انما اورده المحشي عن الدليل لا يختص بالنفس كيف وقد نقل جوابه
عن القدماء فما ابن توهم الاختصاص بما يختص به هناك هو الجواب الذي قرره
من ان مبناء هذا الكلام على ان يتحد متعلق واحدا ومن البين ان من يدعي
ان المحمود به قد يكون محمودا عليه بناء الكلام على تعدد متعلق الحمد ومن العجب ان الذي
ليس يحب من هذا القايل انه استدل بوحدة المتعلق على صحة قول
ذلك المدعي مع انه مناف لدعواه كما ان لا يعلم انه لا يظهر مما ذكره انطباق
ما ذكره القايل على ما ادعاه اصلا اذ قد ادعى ان عدم تقييد الوصف — او قد ٤
بكونه في مقابلة النعمة دليل فظهر لان الحمد قد يكون بازاء النعمة وقد لا — منظور ٤
يكون ولا يلزم من مجرد عدم التقييد ذلك لاحتمال ان يكون هناك امر آخر يقتضي
اختصاص الحمد باحد الشقين وما ذكره هذا الفاضل من ان عموم المعرف يستلزم — التعبير
عموم الموصوف وان كان منافيا لما ذهبا اليه من جواز التعريف بالاعم فدليل آخر
لا تمام دليله   في اكثر كلا اشار الى توجيه افادة اشتراط التعظيم
وقيل توجيه انه عليه يتعين هذا التوجيه ولا يجوز غيره كما يظهر من سياق كلامه
يختل التعريف جمعا لا يخلو احدهما فيه او المطلق يتحقق بكل واحد وفيه نظر
اذ لو حمل التعظيم على المطلق المتحقق بكل فرد كما فهمه يختل التعريف على هذا التوجيه
ايضا باقتران التعظيم باطنا والتعظيم ظاهرا ببعض والتحقير ببعض آخر فكيف
يتعين هذا التوجيه هو ما قال صاحب القيل اقول في هذا النظر نظر اما اولا فلان
لا معنى لكون التعظيم ظاهرا ببعض والتحقير ببعض آخر اذ التعظيم الظاهري انما

يحقق

يحقق اذا ظهر من حال الشخص المعظم واذا كان بعض افعاله صادرا عن التعظيم
لا يظهر من حاله التعظيم فلا يحقق الظاهري وجوابه انه اتحمل ذلك من المحشي والائمة — لا يلائمه ٤
سعالانه ان اراد ان التحقير ببعض قادح في التعظيم الظاهري ببعض آخر فهو
غير ظاهر وانه ليس كذلك وان اراد انه قادح في التعظيم الظاهري مطلقا
فمسلم وغير مفيد اذ المفروض هو التعظيم ببعض لا التعظيم الظاهري مطلقا ثم
قال واما ثانيا فلانه لو سلم ان التعظيم الظاهري يحقق بفعل بعض الجوارح مع
مخالفة فعل جارحة اخرى يمكن نقضا الغير على التعريف على هو من ان يكون للمعظم
فيه الظاهري والباطني معا ويكون دفع هذا النقض باعتبار قيد زايد في هذا
التوجيه وهو اعتبار العموم في افراد التعظيم كما اعتبر العموم في توجيه وذلك كالثاني — بحقيقته ٤
يتعين هذا التوجيه بل بحصه فانه لا يقدح في تعميم التعظيم الظاهري والباطني النقض — تقرير ٤
النقض بالصورتين اللتين ذكرهما الاستاد ولا بد من قيد آخر ليندفع النقض
ما ذكره المحشي بل نقول ما ذكره هذا المحشي زيادة ضميمة الى هذا التوجيه وجوابه
اولا ان هذا المنع غصب فانه يدعي تعين هذا التوجيه فعليه اثبات ذلك — تعيين ٤
ولا يسوغ له المنع وثانيا انه قد استدل على تعين هذا التوجيه بلزوم
الكلام بالتوجيه الآخر يختل التعريف اذ المطلق يتحقق بكل واحد واورد عليه
المحشي ان اختلال التعريف واقع على هذا التوجيه ايضا اذا احتمل التعظيم على
المطلق المتحقق بكل واحد فلا يقتضي اختلال التعريف تعين هذا التوجيه وهو — تعيين ٤
البين ان ذلك قدح في دليله من اقتضاء اختلال التعريف تعين هذا التوجيه
على تقدير الحمل المذكور لانه يقتضي آخر عند التعريف كيف لا وقد تعرض المحشي جهة

التعظيم على وجه يستعمل على كلا الوجهين ولا يرد نقض على التعريف اصلا
وثالثها ان هذا الواجب يعني هذا التوجيه لا يلائم حمل التبجيل على التاكيد
لكن يستقيم بان يحمل التعظيم مطلقا من غير ان يقسم الى الظاهري والباطني كما
سنوضحه ورابعها انه لو اعتبر عموم افراد التعظيم في الحد لزم ان يتوقف
تحققه على تحقق جميع افراد التعظيم فما لم يتحقق السجدة ووضع اليد على الصدر
والقعود على الركبة وجميع نظائرها مما يدل على التعظيم لا يتحقق الحمد وفساده
هذا اظهر من ان يخفى ثم قال واما ثالثا فلان الاستاد صرح في كتابه
باشتراط التعظيمين وبين فايده كل منهما على حدة وعلى تقدير العطف التفسيري
لا يدل التعريف على اشتراطهما فيحمل على احدهما فاذكره على تقدير
حتى يكون ايرادا اخر عليه ولا يندفع بذلك الايراد عنه لانه الزامي له
وجوابه انا لا نسلم ان هذا الكلام على تقدير حمل العطف على التفسير لا يدل
على اشتراطهما فان الاستاد قدس سره قابل التعظيم الظاهري في صورة
عدم مخالفة افعال الجوارح فيعني به معنى يتحقق في هذه الصورة ويدل على ذلك
تقييد الوصف بكونه على جهة التعظيم حيث استعمله في اشتراط التعظيم
بالجز المذكور ليتبين ذكر التعريف على تقدير العطف التفسيري ايضا ولم يلزم
على الاستاد بواسطة اشتراطهما ان لا يعتبر العطف التفسيري على انا لنا
ان نقول انه اراد ان الاستاد صرح باشتراط التعظيمين على توجيه حمل الكلام
على عدم المرادفة مسلم ولا يلزم منه ان يكون هذا الاشتراط على تقدير توجيه
حمله على المرادفة وان اراد انه صرح باشتراطهما على توجيه حمل الكلام على

المرادفه

المرادفه فممنوع والسند ظ وقد تقرر ذلك فاعلم ان الوصف المذكور انما يكون
على جهة التعظيم وطريقه اذا لم يقترن بالتحقير بوجه من الوجوه حتى اذا اقترن
بالتعظيم من وجوه كثيرة وبالتحقير من جهة واحدة لم يكن على جهة التعظيم ومع
يستعمل التعريف سواء كان التبجيل تاكيدا للتعظيم او كان احدهما الحب الظ
والاخر بحسب الباطن كما استاد له العلامة قيل فيه نظر لانه ان اراد انه
لا يتحقق التعظيم الظاهري بدون الباطني وبالعكس فهو غير مسلم بل هو مناف
لصريح كلام الاستاد في بيان اشتراط التعظيمين وكذا ان اراد ان مطلق
التعظيم لا يحصل الا بتحقق عدم مخالفة افعال الجوارح مع مطابقة الاعتقاد
وان اراد انه يشترط في التعظيم الظاهري ان لا يقارن ما يدل على خلافه
من الافعال الظ فلا يلزم منه مقارنة التعظيم الباطني وهو معتبر في المعرف كالمعرف
ثم فلا يستقيم التعريف اذا حمل التبجيل على التاكيد لدخول ما يوجد فيه احدهما
وجوابه لا خفاء في ان الوصف بالجميل اذا اقترن بالتحقير بوجه من الوجوه لا يكون
في متعارف الناس على جهة التعظيم وطريقه بل يكون عندهم استهزاء وسخرية
والمراد ان يكون على جهة التعظيم وطريقه عندهم وهذا معنى ظ متبادر من
العبارة المنقولة وهو المراد هنا فاغمض عنه ورده في بعض الحواشي لا يستقيم
حمله على شيء منهما كما ترى لانه اذا خلا عن مطابقة الاعتقاد لا يقال
مطابقة الاعتقاد انما يصح اذا كانت صيغة الحمد خبرا واما اذا كانت
انشاء فلا يصح وصفه بالمطابقة واللامطابقة فيكون عاريا عن مطابقة الاعتقاد
لانا لا نسلم انه لا يصح وصفه بمطابقة الاعتقاد ولا مطابقته فان الحمد هو

وصف شخص بالبخل على الوجه المذكور فان كان مقرونا باعتقاد اتصاف
ذلك الشخص به يكون مطابقا للاعتقاد والا فلا سواء كانت الصيغة تركيبا
غير تام كقولك اسد القادر ومقدره اسد او تركيبا تاما انشائيا او انشائيا ثم
التركيب الخبري التام والتركيب التام الانشائي لاحتمال الصدق والكذب
واي هذا اخر ذلك فان قلت لا يخفى على من له ادنى مسكة ان ما لا يتعلق به
الاعتقاد به الاعتقاد لا يتصف حقيقة بمطابقة الاعتقاد فان المتبادر
من مطابقة الاعتقاد هو الاتحاد في الايجاب والسلب وهما يستلزمه ويأول
النسبة كما لا يوجد الا في القضايا ولذلك لم يسمع احد من اهل الاصطلاح ان
التصور يطابق الاعتقاد بل لو قال احد ان تصور مفهوم اخر او غيره آخره التصور
من التصورات يطابق الاعتقاد ينسبه اهل العرف الى ما يكرهه الله الا اذا
نصب قرينة صارفة عن الظاهر فكيف يحمل كلام القوم في تفسير الصدق والكذب
حيث ذكروا انهما مطابقة الواقع ولا مطابقته او مطابقة الاعتقاد
ولا مطابقته او مجموع المطابقتين وعدمه على اختلاف المذاهب ولم يريدوا
بالمطابقة الا هذه ثم من البين ان الصدق والكذب باي معنى من المعاني
من خواص الخبر بالاجماع من العقلاء وما ذكره من انه اذا كان مقرونا باعتقاد
الاتصاف فهو مطابق سواء كانت الصيغة تركيبا غير تام او تاما خبرا
او انشائيا فهو مبني على ان يراد بالمطابقة غير المعنى المتعارف او يكون الوصف
بالمطابقة مجازا باعتبار ان ما يتبادرها من القضايا مطابق او غير مطابق
كما قيل ان التركيب المفيد باشارة الحكم منقول قلت ادلالة في هذا

الكلام

الكلام حينئذ لان الموصوف بمطابقة الاعتقاد مثلا هو التركيب الخبري الخبري
كزيد عالم والاعتقاد لا يتعلق به بل يتعلق بالنسبة التي يدل عليها التركيب
المذكور وهي اتصاف زيد بالعلم فانها صالحة لان يتعلق بها الاعتقاد وتعلقه
بها يكفي في كون هذا التركيب مطابقا للاعتقاد وكما يدل التركيب الخبري على الخبري
اتصاف زيد بالعلم يدل التركيب الوصفي كقولك زيد العالم على اتصافه بالعلم
فاذا تعلق به الاعتقاد وكان مطابقا للاعتقاد كالتركيب الخبري الذي
يتعلق به الاعتقاد والفرق بينهما بان علم المخاطب بالاتصاف المذكور
متقدم على سماع التركيب في الصورة الاولى دون الثانية لا دخل له في
المطابقة مع الاعتقاد وثانيا انه لا يلزم من صحة مطابقة بعض التراكيب التراكيب
الغير الخبرية مع الاعتقاد صحة مثل اضرب معه فان كل تركيب يدل على نسبة مطابقة صح الخبري
صالحة لان يتعلق به الاعتقاد وتعلق به كان مطابقا للاعتقاد وليس
مثل اضرب كذلك وثالثا ان قوله حيث ذكروا انهما مطابقة الواقع غير مسلم
بل فسروه بمطابقة الخبر للواقع ومطابقته للاعتقاد ولو فسر الصدق بمطابقة
الواقع والاعتقاد كما حسبه لزم ان يكون الواقع ذو الاعتقاد صدقا ولم
يقل بذلك احد ولو سلم ذلك فقوله مبني على ان يراد بالمطابقة غير المعنى المتعارف
غير فان معناه المتعارف هو ان يكون الاعتقاد متعلقا بما يدل التركيب
عليه من النسبة وذلك لا يختص بالخبر كما فصلناه آنفا هذا وقد اجاب عن اصل السؤال
بعضهم بان المراد بمطابقة الاعتقاد المطابقة التي هي لازم مطابقة الاعتقاد
للاتصاف تشبيه الكمال فذكر الملزوم واراد به اللازم وهو بعيد لفظا ومعنى نفسه

المانعة وطوا ما مع فلانه يلزم ان يكون الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء
اذا اقترن بالتعظيم الباطن كان حمدا وبعده لا يخفى عال صاحب العمل اقول
هذا الجواب اوردته في حاشيتي ولست سوى حمل المطابقة على هذا المعنى
اي بيان التزام اتصاف المقصود بالمطابقة واللا مطابقة فانه ليس في هذا
المقصد الا ذكر الملزوم وارادة اللازم مع ان اهل العرف قد يطلقون
للاعتقاد بهذا المعنى كما يعرف من تتبع محاوراتهم يقولون فلان له
اعتقاد حتى في فلان ويريدون بمثل ما ذكرناه هذا مع انه ينفع
الايراد بمدح السلاطين كما سيجيء ولا بعد في ذلك اصلا فان الناس يعدون
الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء اذا قارن التعظيم حمدا ومدحا كالقصايد
المشتملة على وصف الممدوح باعلى اشياء فان الجمهور يعدونه مدحا لا
استهزاء وسخرية لعلمهم بمقارنة التعظيم وجوابه انه لا خفاء في ان صرف
الكلام عن المعنى الحسي وحمله على المعنى المجازي بدون قرينة صارفة عن المعنى
الحسي معينة للمعنى المجازي غير جائز ولا في انها منعقدة هناك فلا يصح حمل
مطابقة الاعتقاد هنا على المعنى المجازي قطعا فضلا عن ان يكون اقرب
من وجه آخر ولانه لم يحكم المحشي بمطابقة المقصود للاعتقاد بل حكم بان
التركيب الدال على نسبة تعلق بها الاعتقاد مطابق له ومطابقة التركيب
مع الاعتقاد في ساير الصور بهذا الوجه فان يجوز في ذلك كيف لا وحاصل
ما ذكره ليس الا ان الاتصاف المعتقد في التركيب الخبري والاتصاف المعتقد
في التركيب الوصفي كلاهما مطابق للاعتقاد الاتصاف بمعنى واحد كانهما هناك
الاتفاق

٤

عليه واما ما ذكره من ان الناس قد يعدون امثال ذلك من الحمد فان اراد
به ان الناس قد يعدون الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء مستعملا في المعنى
المطابق للاعتقاد مجازا حمدا فهم لا يجدونه مستعملا في المعنى الصحيح
غير معلوم الانتفاء وان اراد انهم يعدون الوصف المذكور المستعمل
في المعنى المعلوم الانتفاء حمدا فممنوع لانه استهزاء لعدم مطابقته الاعتقاد
فالمراد من امثال قولهم فلان له اعتقاد حتى في فلان ليس الا ان له الاعتقاد
الحاصل في حق فلان او ما شابه ذلك وذلك ظاهر جدا بل استهزاء وسخرية
قال بعض الفضلاء فيه تامل لانهم يذكرون في مدح السلاطين مثلا اوصافا
على المبالغة ولم يعتقدونهم بهذه الحيثية مع ان ذلك ليس بسخرية اتفاقا
اللهم الا ان يدعى ان المراد بتلك الاوصاف المعاني المجازية اوهم يعتقدون
اتصافهم بتلك الاوصاف وما عرض عليه بعض من الفضلاء بان الاول خلاف
الواقع والثاني خلاف البداهة ولم يتذكر انه اذا كان الاول خلاف
الواقع لم يكن الكلام مستعملا في معناه المجازي واذا كان الثاني خلاف البداهة
لم يقصد العقلاء افادته ولم يكن الكلام مستعملا في معناه الحسي فيلزم ان
لا يكون الكلام المذكور حقيقة ولا مجازا معه وليت شعري باي شيء يكون المراد
من الكلام اي معنى وباي شيء يقتضي ان يكون الاول خلاف الواقع مع
ظهور ان الواقع انما هو الاول ثم قال هذا المعترض اقول هذا السيد الفاضل
لم يتذكر انه لا يلزم من عدم اعتقاد مدلول الكلام ان لا يكون اللفظ مستعملا فيه
فان الاخبارات مضمونها خلاف الاعتقاد كقول الثنوي الخبر حاله على المعرفي
الواقع

المعبر حالى لا افعاله الاختيارية مستعملا فى معناه الحقيقى مع انه لا يعتقده
كما علم من المختصرات فضلا عن المطولات بل جميع الكلام من باب التمثيل
فيتجه الحمل على ما ذكرنا ثم انه حمل قوله والثانى خلاف البديهة على ان معناها
حكم لاخبار بخلاف البديهة وفرع عليه انه لا يقصد به من العقلا افادة
ويرد عليه منع الملازمة فان الاكاذيب التى يتفوه بها المتكلم العاقل
قد يكون مخالفة للبديهة مع قصد المتكلم افادة مفهومها لا غراض كتغليط
المخاطب او تبكيته او للتخييل فلا يلزم ان لا يكون الكلام المذكور حقيقة ولا
مجازا كما توهم ولا يتوجه الاستبعاد الذى تضمنه قوله لكن يشكل بانه
ح يكون المراد من الكلام اى معنى لما علمت من ان المراد منه المعنى الحقيقى
وان لم يعتقده المتكلم كما فى المثال المذكور ونظائره وجوابه بل هو لم
يتوكد ما ذكره الاستاد المحقق من ان الوصف بالجميل اذا لم يكن مطابقا للاعتقاد
كان استهزاء وسخرية وتجويز ان يكون الاوصاف المذكورة فى مدح السلاطين
وجوابه
مستعملا فى المعانى الغير المطابقة للاعتقاد ولم يكن استهزاء وسخرية على
ان الكلام فان القايل لم يقصد ان يخبر بما يعلم بديهة انه غير معتقد له كيف
لا والافادة كما صرح به العلامة المحقق فى حاشية شرح التلخيص لا يحصل للمخاطب
الا بعد ان يعلم المتكلم معتقد للحكم فلا يندفع هذا بما ذكره ثم قال وتحقيق
المقام ان الاخبار قد يقصد بها افادة التصديق بمضمونها اما جزما او ظنا
او غيرهما وقد يقصد بها افادة التخييل بها كما فى القضايا الشعرية كقولك العسل
مرة مهوعة فانه مستعمل فى معناه الحقيقى ولا يعتقده المتكلم ولا يقصد به افادة
بتشهى

التصديق

التصديق بل يقصد به افادة التخييل بها لا الظن ولا الجزم والكرا (القضايا)
المذكورة فى المدايح من هذا القبيل فنه امع ان المراد بقوله والثانى خلاف
خلفهم
البديهة ان الحكم بانهم يعتقدون اتصافهم بتلك الاوصاف البديهية
لا ما حمله عليه وجواب قوله اى شى تقتضى ان يكون الاول خلاف
الواقع ان البديهة تقتضى ذلك اذ لا يخفى على احد ان الشعراء لا يعتقدون فى
كل واحد من تلك الاوصاف من جهة انهم يعتقدوا اتصاف الممدوح به
ولا يتيقن فى كل واحد من ذلك بل لا يليق نسبه اليه اصلا كيف لا والمجاز
لا بد له من قرينة وعلاقة وتاويل واشتراط تحققها فى كل واحد من تلك
الاوصاف مما لا ينكره الا معاند كما يشهد به من مارس صناعة الشعر وفيه
بحث اما اولا فلان قوله ولا يقصد به افادة التصديق بل يقصد به افادة
التخييل غير مسلم فانه قال صاحب المفتاح لا شك ان قصد المخبر بخبره
الا افادة فايدة الخبر او افادة لازمه انتهى والحال فى القضايا الشعرية
ايضا من هذا المنوال مثلا قولك العسل مرة مهوعة تشبيه بليغ بحذف
اداته مبالغة كقولك زيد اسد والمقصود منه الاخبار بان العسل مشابه
الشوق
للمرة المهوعة وجعل ذلك ذريعة الى التنفير عنه وقولك الخمر ياقوتة سيالة (الصم)
التنفير
تشبيه حذف اداته مبالغة والمقصود منه افادة ان الخمر مشابهة لليواقيت
السيالة وجعل ذلك ذريعة الى الترغيب اليها فان فايدة الخبر اما تحمل
حبس
ذريعة الى امور اخر حسب ما فصل فى مظانه كيف لا ولو لم يقصد بالقضية
الشعرية افادة التصديق بل قصد بها افادة التخييل وهو التصور الساذج لم يكن

قضية ولا يكون التركيب فيهما قياسا فلا يصح عده من اقسام الاقيسة
وذلك خلاف ما اتفق عليه العقلاء ثم لا يخفى ان المخبر البديهي الاكثر لا يصلح
لا يجعل ذريعة الى التعظيم مثلا اذا قيل لمن يكون معلوما للمتكلم
والمخاطب ان ليس له الا ولد واحد بريته انه ملك الاقاليم السبعة وقصد به
المخبر الحقيقي لا يصلح ذلك لان يجعل ذريعة الى التعظيم بل صالح للاستهزاء
السخرية فالعاقل لا يقصد افادة امثاله قاصد التعظيم اذا عرفت
ذلك لاح لك ان ما سماه تحقيقا في هذا الكلام ليس حسنا وان ما
يذكر في مدح السلاطين من الاوصاف المعلومة الانتفاء لا يقصد التي بها
المخبر الحقيقي ما دام يقصد به المخبر المجازي لانهم لم يكن مستعملا في معناه
الحقيقي ولا في معناه المجازي واما ثانيا فلان قوله لا يقصد في كل واحد
من تلك الاوصاف مخبر مجازيا غير مسلم للقطع بانه لا يقصد غير المخبر الحقيقي
فلو لم يقصد المخبر المجازي لانهم لم يكن العادة مستعملا في الموضوع وما
العلاقة والقرينة على التجوز فلا بد منهما ولا يصلح التجوز بدونهما كما لا
يخفى بحيث لا نزاع احد فيما لا يسمع التحديد وما ذكره من ان المراد قصد التخييل قصد
ان قصد التخييل بحث لا يحقق في مقام الترغيب والتنفير دائر على السنتهم وما
قصده في مقام التعظيم فليس بظاهر ولا منقول عنهم كيف لا ولو كان المراد من
امثال هذا الكلام ما يعتقده المتكلم كان هاديا الى بطالة الاعتقاد فلم يكن
حمدا بل كان استهزاء او سخرية على ما صرح به الجمهور وما يذكرون في مدح السلاطين
ليس استهزاء او سخرية اتفاقا فكيف يكون ما هو المذكور ههنا من هذا القبيل

واما ما نسب الى المحشي من انه حمل قوله والثاني خلاف البديهة على ان مضمون
هذه الاخبار خلاف البديهة فوجه بلا قرينة كما هو الى الاشارة فقد اعترض
في الحمد فعل الجنان والاركان فعل اللسان هذا التوزيع لانه لم يحصل ما سبق
اعتبار فعل الاركان في الحمد بل عدم مخالفة فعل الاركان وقد اجاب
عنه بعض افاضل الزمان بان توجه السؤال على ما هو في فايدة العطف
ثم اشتراط التعظيم ظاهرا لان الظاهر من التعظيم الظاهر الفعل المنبئ عن
التعظيم كما في الباطن وما ذكر في بيانه من انه لو خالفه افعال الجوارح
لم يكن حمدا لا يدفع وهم وروده اذ لا يدل على ان التعظيم الظاهر هو عدم
مخالفة افعال الجوارح بل على اشتراط التعظيم الظاهري في حصول المحامد
وفيه نظر لانه ان اراد بالفعل المنبئ عن التعظيم الظاهري فعل الاركان
لزم ان يكون فعل اللسان اذا لم يقترن به فعل الاركان لم يكن حمدا
ولم يقل به احد وان اراد ما هو اعم من فعل اللسان والاركان لم يلزم
اعتبار فعل الاركان في الحمد فلا يتم التوزيع المذكور ثم قال هذا القايل
اقول انت خبير بانه لا يتجه هذا النظر على هذا الجواب اذ غرضه توجيه السؤال
المصور بلا ايقال ودفع ما اورد عليه بانه لا وجه لهذا التوزيع بان
المتبادر الى الوهم من اشتراط التعظيم اشتراط الفعل وما ذكره في بيانه
لا يدفع هذا الوهم فيتجه السؤال وما ذكره من الايراد المذكور الذي هو في
الطبقة مشهور انما يرد على جواب الاستاد بعد تكرر حيث سلم ان كل واحد
منهما شرط له ولا تعلق له بتوجه السؤال قد اشرنا سابقا الى جواب حقيقنا

ثم ان كل واحد منهما شرط الى التعظيم الظاهرى هو ان يظهر من حال الشخص
التعظيم وجوابه ثم ان غرضه توجه السؤال المصدر بلا فتال لكنه لتحصيل
هذا الغرض فسر التعظيم الواقع فى تعريف الحمد بما يشمل فعل الاركان
وخرج به الكل بعض افراد الحمد وهو ما لا يكون معه فعل الاركان عن تعريفه
وتحمل تعريفه فالايراد وارد على الحب لان منشاء اختلال التعريف تفسيره
لا على العلامة لان الظاهر من كلامه انه اراد بالتعظيم الظاهرى ما لا يجامعه فعل
الاركان وعلى هذا لا يختل تعريف الحمد والماقيل له اذ غرضه توجه السؤال
المصدر بلا فتال ودفع ما اورده عليه فلا يسمن ولا يغنى من جوع اذ كون
الغرض هذا لا يدفع ورود ما يرد عليه ومن قال انه لا يرد ما قيل فى توجيه
السؤال المصدر بلا فتال واما قوله وانما يرد على جواب الاستاد فهو غير
مسلم وانما يرد عليه لو لم يرد بالفعل الفعل اللغوى كما توجه ونقول فى
الجواب لانم انه لم يعلم ما سبق اعتبار فعل الجوارح فيه اذ المراد بالفعل
ههنا هو الفعل اللغوى الشامل للاعتقاد وموافقته افعال الجوارح التى
رضيها بمخالفة فعلها وقول العلامة لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد او
خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا اصلا باعتبار ركنيهما فى الحمد فان فعل موافقه
افعال الجوارح بهذا المعنى اعم من ان يصدر عنها فعل مرافق من ان لا يصدر
عنها فعل يكون مشتملا على عدم الفعل ولا يصح عده من الافعال قلت
الفعل اللغوى قد يكون امرا عدميا كما فى مات زيد فعلى يكون مشتملا على
امر عدمى كما نحن فيه ولا محذور فى ذلك قيل قول فيه نظر اما اولا فلان هذا

المنع

المنع غير موجه لان كلام المعترض فى قوة المنع كما هو الظاهر على ان المعترض فان
نقول مثلا انه يعلم من هذا الكلام ذلك المعنى لا بد له من بيان وجه
الدلالة ولا يستقيم حمله على المنع ومن سمى ذلك العلم فهو مانع يكفيه مجرد الاحتمال
والانكار ذلك نوع مكابرة وجوابه ان قوله كلام المعترض فى قوة المنع
ممنوع اذ كما يصح ان يحمل على الايجاب يصح ان يحمل على السلب فكل منهما يحتاج الى
البيان ان لم يكن بينا ويتوجه عليه المنع ان كان قابلا له ثم قال واما
ثانيا فلان الفعل اللغوى كما يشمل الاعتقاد يشمل الجهل ايضا وعدم
الاعتقاد اذ كما يقال مات زيد يقال ايضا جهل زيد فاذا كان المعتبر
فى الحمد هو مقارنة الفعل اللغوى لزم ان يكتفى فيه بعدم اعتقاد الخلاف [لعدم]
كما يكتفى بعدم مخالفة فعل الجوارح فلا يلزم فى الحمد مطابقة الاعتقاد بل [لعنه]
على زعم ان المراد بمطابقة الاعتقاد عدم مخالفته لم يشمل صورة اعتقاد [يشتمل]
الاعتقاد كان زيادة لغو فى طنبور التعريف والكلام فان سياق الكلام [لان]
المحشى ابى عنه كل الاباء حيث قال لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد
او خالفه افعال الجوارح ولو كان المراد ما ذكره لقال اذا خالف الاعتقاد
افعال الجوارح بل نقول العبارة تنادى على ان المعتبر فى الباطن هو مطابقة
الاعتقاد وفى الظاهر عدم المخالفة وعلى ما ذكره المحشى يكون المعتبر
فى الظاهر ايضا الفعل الموافق لان عدم الفعل المخالف فعل موافق
على توجيهه وجوابه ان الملازمة التى ادعاها بقوله فاذا كان المعتبر فى الحمد
هو مقارنة الفعل اللغوى لزم ان يكتفى فيه بعدم اعتقاد الخلاف ممنوع اذ لا

لا يلزم من كون المراد بالفعل في قول العلامة او مخالفة افعال الجوارح هو
الفعل اللغوي ان يدخل عدم اعتقاد الخلاف فيه ضرورة انه ليس من افعال
الجوارح سلمنا انه يدخل فيه لكن لا يلزم منه ان لا يلزم في الحد مطابقة الاعتقاد
اذ قد اشترط العلامة الاعتقاد فيه صريحا بقوله لانه اذا عري عن مطابقة
الاعتقاد وما ذكره في بيان اللزوم في غاية الرخاوة فالاحرى ان يكون
المعتبر في الحد مطابقة الاعتقاد مع عدم مخالفة افعال الاركان كما هو الظاهر
من قوله لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد او مخالفة افعال الجوارح وكذا
ما ذكره من ان عدم الفعل المخالف فعل موافق على توجيهه اذ لو كان
عدم المخالفة فعلا على التوجيه المذكور ما بقي فرق ان يعبر عنه بعدم المخالفة
ثم قال واما ثانيا فلان جعل عدم صدور الفعل من افعال الجوارح في غاية
البعد والركاكة وان شئت فتأمل قول من يقول فعل زيد بيده فعلا
هو عدم الضرب وفعل برجله فعلا هو عدم المشي ثم انظر كيف يمجه سمعك وينبو
عنه طبعك هذا مع ما سبق مما في هذا التوجيه ثم لا يظهر وجه قوله ان ما نحن
فيه مشتمل على امر عدمي لانه اذا جعل عدم صدور الفعل عن الجوارح
فعلا كان امرا عدميا وجوابه انه لا شك ان الفعل اللغوي يشمل الامر
العدمي سيما في صورة يتعلق به القدرة فان عدم المشي كالمشي مقدور لزيد
وغاية ما لزم مما ذكر تبادر الوجودي وهو لا ينافي اطلاق الفعل على العدمي
يرشدك الى ذلك ان فاعل الفعل اللغوي يجب ان يصدق عليه انه فعل
فعلا كذا ~~وهو~~ الموت وفاعل لم يضرب لم يصدق عليه انه فعل فعلا

لان زيدا فاعل مات ولم يصدق عليه فعل فعلا م

كذا العمر واهم

٥

هو عدم الضرب واما ثالثا فلم يظهر علينا سر اشتمال ما نحن فيه على امر عدمي
فتوجيهه ان فعل الجوارح ههنا اعم من الفعل الموافق الوجودي ومن عدم
صدور فعل الجوارح فيكون مشتملا على امر عدمي والعجب انه ذكر حتى
عليه مع ان عبارة السؤال اعني قوله فان قلت موافقة افعال الجوارح
بهذا المعنى اعم من ان يصدر فعل موافق ومن ان لا يصدر عنها منافيا
فيكون مشتملا على عدم الفعل ينادي على ذلك اذ الحاصل ان المعتبر في الحد
هو موافقة افعال الجوارح والموافقة المذكورة قد تكون بصدور الفعل
الموافق وقد تكون بعدم صدور الفعل المخالف كما دل عليه كلام المحيل
على كلام العلامة فافعال الجوارح تشملهما   ثم الجليل ان تناول لـ
قيل ان حمل العلامة الجليل على المحمود به فلا يلائم قوله من حيث الجملة على صفاتها
ولا يقال حمدتها على ذلك بلفظ على وان حمل على المحمود عليه فلا يلائم قوله
لا يمكن وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمدا له بلفظ الباء واجيب بان مبنى
ذلك على قول المعترض من الفرق بين المحمود به وعليه وان الجليل المذكور
محمود به او على تعميم المحمود به وفي الجوابين نظر اما في الاول اولا فلان فيه
اعترافا بورود السؤال واما ثانيا فلانه يذهب الى المعترض ذيل عن
الفرق بينهما وعلى ان الجليل المذكور هو المحمود به فلم لم يستدرك المجيب عليه السلام
التعريف على الايراد المذكور وسلم منه مع اقتضائه في التعريف بحسب
اعتبار قيد آخر فيه واما في الثاني فلان المحمود به لم يرد بالجنس الاعم اصلا
فكيف يصح حمله عليه قال بعض فضلاء الزمان اقول هذا السؤال والجواب.

اخذ ما ذكر في حواشي على جد لك الكتاب وبما اورده المعترض مدفوع اما الاول
فلان غرض المجيب توجيه السوال على وجه ينعقد له صورة لا ان السوال وارد
ولا جواب له واما الثاني فلان الاستاد قد بين في الجواب الفرق بين
المحمود به والمحمود عليه ثم وجوب اعتبار قيد آخر كما صرح به بقوله لكن
لا بد لها من قيد آخر فلا نسلم التعريف بهذا الاستدراك عن الايراد
المذكور واما الثالث فلان ما اورده على الثاني فلانه يكفي في توجيه صورة السوال
ان يكون هناك منشأ توهم عمومه ولا يلزم ان يكون مطابقا للواقع وغرضه
هنا توجيه السوال على وجه ينعقد له صورة لا اثباته فلا تقدح فيه ما ذكره
اصلا وفيه بحث من وجوه منها انا لا نسلم ان ما اخذه من الاول ما توهم
وسنده الحواشي المنسوبة الى الشيخ الفاضل المحقق بها قبل حواشيه قبليته زمانية
ومنها انا لا نسلم ان غرض المجيب ذلك اذ لا دلالة لما ذكره على هذا الغرض
سلمنا ذلك لكن لا نم انه يندفع الايراد فان حاصله انهما اعتراف بوروده
كيف لا والمورد قد ادعى عدم ملايمة احدى العبارتين والجواب بان ذلك مبني
على غفول المعترض بيان لسبب وقوع عدم الملايمة فهو لا ينفي ما ادعاه
بل يحققه فكيف لا يكون فيه اعتراف بوقوع ما ادعاه ومنها ان المراد بما استدركه
المجيب ان يمنع اتجاه قوله ملاحظة اللام له على صفة بها تنبيها على ان الجميل
الموصوف بعينه محمود به والصفة في ملاحظة اللام له على صفة بها محمود عليه
فلم يبق من فرض عمومه ذلك ولا احتياج الى اعتبار قيد زايد في تعريف الحمد او ما قال
يختار ان الجميل مخصوص بالاختياري ولا يلزم منه ان لا يكون حده تمام صفاته

الذاتية

الذاتية فيها الله سبحانه بان تلك الصفات يكون محمودا بها او الجميل
محمود عليه ولا يلزم من كون المحمود عليه اختياريا كون المحمود به كذلك فلم يجب
اعتبار قيد آخر في التعريف ومنها انها لا نم انه يكفي في توجيه صورة السوال
ان يكون هناك منشأ توهم عمومه اذ يجب ان يكون له جهة ورود بحسب الظاهر
اذ لو اكتفى فيه بالتوهم يستقيم ان يتوهم عموم المعرف فيعترض بان التعريف غير
جامع او عموم التعريف فيعترض عليه بانه غير مانع ومن البين انه لا يقبل مثل
هذا الايراد فلم يبق جهة مقتضى العموم ظاهرا والحاصل انا لا نم كفاية
منشأ توهم العموم في السوال وعلى تقدير تسليمه لا نم ان هناك منشأ توهم هذا
وانما يكون كذلك لو لم يكن له منشأ آخر اظهر منه وليس كذلك اذ الظاهر ان
منشأه ما ذكر سابقا الاستاذ اليه وهو ان العلامة بنى كلامه هذا على ما يقتضيه
تعريف الحمد على ما ذكر في الشرح وهو يقتضي ان يكون له متعلق والجميل لا
ان يكون له متعلقان محمود عليه ومحمود به وعلى هذا التقدير يختار ان الجواب
ان المراد بالجميل متعلق الحمد وهو امر واحد يسمى بالاسماء ووقع بعد لفظ الباء او
بعد لفظ على ثم اشار الى انه لو اعتبر قيدا آخر في التعريف لكان للحمد الموقت به
متعلقان محمود به ومحمود عليه فتامل قال بعض فضلاء الزمان اقول ما ذكره مع
بناء كلامه فيذكر كره على ان للحمد متعلق واحد اسواء وقع بعد لفظ
الباء او بعد لفظ على كما صرح به فهو بعينه عدم الفرق بين المحمود والمحمود عليه
اذ الفرق انما يتحقق اذا كان له متعلقان وقوله سواء وقع بعد لفظ الباء او
على صريح في انه لا فرق بين المحمود والمحمود عليه كما لا يخفى وقد مر آنفا ان السوال

رد

مبني على عدم الفرق بينهما ففي كلامه تدافع مبني ثم ما ذكره في الجواب جواب
عن الايراد المتوجه على تعدد السؤال حيث ردد بين المراد بالجميل المحمود عليه
وبه حاصل جوابه اختيار شق ثالث وهو ان المراد متعلق الحمد مطلقا
وانت خبير بانه مبني على عدم الفرق بين المحمود به وعليه اذ لو كان السائل
ملاحظا للفرق بينهما لم يسع ان يورد في النقض تارة مدح اللؤلؤة
على صفائها واخرى وصفه بصفاته الذاتية وما نسبه المدقق قدس سره من الاشارة
لا ترتبط بكلامه قدس سره فانه اورد الفرق في الجواب عن الايراد على
التعريف وليس مقصوده ما ذكره من الشرطية وانى هذا من ذاك لا يخفى وفيه
بحث من وجوه منها ان قوله يتوقف على عدم الفرق بين المحمود به والمحمود عليه مسلم اذ
المعترض بانه متعلق واحد انه ليس له متعلقان والمبني عدم الفرق بين المحمود
عليه وبه ان له متعلقين لم يفرق بينهما السائل فكيف يكون ذلك مبنيا
ومنها انا لا نسلم ان في كلامه تدافعا فانه نقل ما اورده بعض الفضلاء على
قول العلامة ثم الجميل ان هذا ول الاختيار لكن المراد انه يفرق بين المحمود عليه والمحمود
به مع ان بينهما فرقا ظاهرا او اجاب بنحو ذلك كما يختص به وهو ان ليس للحمد بمقتضى
تعريفه المذكور في الشرح الا متعلق واحد فلا نم ان له متعلقين حتى يرد على العلامة
انه لم يفرق بينهما ثم اورد انه زيد قيدا آخر في تعريف الحمد يكون له بمقتضى هذا التعريف
متعلقات واين التدافع في كلامه وحاصل جوابه منع ان للحمد متعلقين
لا اختيار شق ثالث كما توهم فمنشأ الايراد سوء فهم المراد كما ان منشأ
ما ذكره هذا الفاضل ايضا في حاشية اخرى بقوله هذا غير محرر لان هذا جواب

عن الايراد

عن الايراد المتوجه على تعدد السؤال حيث ردد بين ان يكون المراد
بالجميل المحمود عليه او المحمود به وحاصل الجواب اختيار شق ثالث وهو
ان المراد متعلق الحمد مطلقا وانت خبير بان ذلك مبني على عدم الفرق
بين المحمود عليه والمحمود به اذ لو كان السائل ملاحظا للفرق بينهما لم
ان يورد في النقض تارة مدح اللؤلؤة على صفائها واخرى وصفه
بصفاته الذاتية انتهى وذلك لان ما ذكره في بيانه من ان ذلك اختيار شق
ثالث يدل على انه غير فيكون دليلا عليه لا له واما ان السؤال مبني على
عدم الفرق بين المحمود عليه وبه فلا محذور فيه حيث بني الكلام على ما استفاد
من تعريف الحمد وهو الخلو عن الاشارة اليهما والتميز بينهما بل يدل على
ان له متعلقا واحدا هو الجميل والسائل عبر عن تعلقه بالحمد تارة
بكلمة الباء وتارة بكلمة على وههنا ان لا يخفى ان العلامة وان فرق
بين المحمود عليه وبه في الجواب عن الايراد على هذا التعريف لكنه لما قال
لا بد هنا من اعتبار قيد زائد علم ان هذا الفرق والتميز على تقدير هذا
التقييد دون تركه وذلك يتضمن الاشارة المذكورة ولا يقال
حدها على ذلك قال بعض الافاضل عدم قولهم حدها لا يدل على نفي الترادف
اذ لا يقال انه انت عالم بل يقال انك عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا
مترادفان اقول ترادفهما غير مسلم لان انت ضمير مرفوع يدل بالصيغة
على الرفع والكاف ضمير منصوب يدل بالصيغة على النصب فان الاعراب
كما يكون بالحركة والحروف يكون بالصيغة كما حقق في موضعه فكيف يكون

مترادفين ثم انهما يشتركان في بعض مدلولهما ثم قال صاحب هذا
القول اقول هذا المنع مردود اما اولا فلانه منع في مقابلة المنع فان
الاستاد قدس سره استدل على بطلانه بالتالي بانه ثم قال منع بطلان التالي
مدفوعهما وقول ثم قال عدم قولهم احدهما ولا تعليل لا يدل على نفي الترادف
بكلام البحث وجوابه اما لانه انه في مقابلة المنع قوله الاستاد استدل على بطلان
التالي قلنا لا يلزم ان يكون المذكور في مقابلة منعا لجواز ان يكون معارضة
من الاستدلال على نفي بطلان الترادف كما هو الظاهر من العبارة وكان هذا القائل
ذهب الى انه لا يجوز ان يكون الدعوى سالبة والاجابة حتى وجد استدلالا
على سالبة اوله بسند منع لا يدل على الكلام اصلا ثم قال واما ثانيا فلان اذ
كلام القائل مبني على اعتراف الاستاد وتسليم حسب صرح في آخره بقوله
كما اعترف به قدس سره وقد صرح بذلك قدس سره في حواشي الشمسية وحواشي ذلك صح
الكتاب فهذا الايراد الثاني واسقط آخر عليه الكلام لرفع الايراد آخرا
الكلام عند العوام ليس من باب الكرام ثم انا نقول دلالتهما بالصيغة
على الاعراب ما ذهب اليه بعض النحاة كصاحب اللباب وصاحب غيره من الاصحاب
وتبعهم الاستاد قدس سره على ان الشيخ الرضي قد صرح بارادة العلم والمعرفة
مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة قال ولا يتوهم ان معنى علمت وعرفت
واحد حيث المعرفة كما قال بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت ان
زيدا قائم واحد الا ان عرفت لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما علم لا
لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب انتهى ويخصص احد المتساويين

في المحل

في المحل بحكم المعنى دون الآخر كلامه وفيه نظر اذا اعتراف الاستاد بالمرادفة
منهما المبني ثبت وعلى تقدير ثبوته ينبغي ان يعترض عليه بهما كما انه غير
مطابق للواقع لا ان يجعل مترادفين على انه مذهب العلامة بني عليه
الكلام وبالحقيقة ذلك تسليم الايراد ادلة ان يسلم المرادفة القايل
كما ذهب اليه العلامة او اعترف او ما شابه ذلك لكنه ذكر عبارة دالة على
انكر ذلك فايدة بتصريح باعتراف العلامة واما حاله الغير الصاحب اللباب
في ذلك فهو افتراء بلا امتراء وما نقله عن الرضي سنذكره فلا يصلح ان
هذا السند على انه اخبر ايرادا عن المحشي ثم انه لا يلزم ان لا يصح استعمال احد
المترادفين في موضع المرادف الآخر فهو لا يتوجه عليه اصلا لانه منع ترادف
الضمير المرفوع والمنصوب لا لانه حكم بصحة استعمال احد المترادفين في
موضع المرادف الآخر واين هذا من ذاك وكذا لا يتوجه عليه ما لم
نذكره ولو عدلنا الى قولنا انك عالم وان هو اياك عالم لم يبق للتوهم مجال
لانه منع مقدمة معينة فتركها والعدول الى مقدمة اخرى ليس ايرادا على
منع المقدمة الاول بل مشعر بورود منعه عليها فلا حاجة الى ما اجيب من
ان تبديل المقدمة الممنوعة بمقدمة اخرى ايراد على المانع ومع علمه بموجبه
انه ضمير منع ترادف الضمير المرفوع والمنصوب قايل بجواز استعمال احد
المترادفين في موضع المرادف الآخر كليا على وجه يجب دليل السالبة سند
المنع مقدور لا يدل على الكلام اصلا ثم قال واما ثانيا فلانه منع للسند الاخص
ولو عدلنا الى المثال انك عالم وان اياك عالم لم يبق للتوهم مجال وليس له

ان تقول ان غرضي التنبيه على عدم صلاحية السند للسندية كما علمت فظهر ان ما
ذكره وهم علي وهم وجوابه منع ان هذا منع للسند بل منع للتقديم المراد فيه
نفي الضمير المنصوب المتصل والمرفوع المنفصل وسند المنع اختلاف
حكمهما لا اتحادهما والغرض انه لا يصلح للسندية بواسطة اشتمالها المراد فيه
منهما ولا يعلم ما ذكره لا يقتضي عدم صحة هذا الغرض ثم قال انه على ما ابتنى
توجيه كلام الاسلاف يجوز الامكان توضيح هذا السؤال بان مراد الاستاد
بقوله ولا تتعالى حدوثها انه سلب الحمد عنها فتعالى لحدوثها وصح وسيعم الكلام
وليس فيه الا ذكر الكلام فارادة الخاص بقرينة المقام وحينئذ لا وجه لهذا
لهذا التوجيه اذ لا دلالة لقول العلامة لا تعالى حدوثها على هذا سيما حال
الاقتران بقوله تعم صحة الحولقة فلا يكون هذا مدلوله ايضا ولا يلزم
من عدم القول بهذا القول صحة قوله الا تعالى انه لا تعالى لانه عارف ولا يلزمه
منه القول بانه تعالى ليس معطيا لحق ولا اثبت بها لمدلوله ومنطوقه وبالجملة
حمل هذه العبارة على معنى لا يستفاد منها اصلا بلا قرينة تحمل عليه والجيد
المصير انه تعالى عدم صحة استعمال احد المترادفين في موضع المرادف الآخر
لا يكون بواسطة امر من الامور المعنوية الراجعة الى اللفظ مثل المحافظة
على وزن او قافية او ارشاد في استعمال احدهما دون الآخر ولا يصح
استعماله في موضع المدح وليس هناك شيء من تلك الموانع اللفظية فرضا وهو
ظاهر على ان ذلك بواسطة اختلاف معناهما فلا يكونان مترادفين
وقد يكتب بتمامه السائل في الشق الاول الملازمة بين الحمد والمدح وكونه الحمد

الادنى

مرادفا للمدح ثم بين بطلان اللازم بان ترادف المدح على الحمد في مثال اللؤلؤة
بقوله وقد يكتب منع للملازمة وسنده وتحريره انا لا نسلم ان الجميل اذا
تناول الاختياري وغيره كان الحمد مرادفا للمدح وانما يكون كذلك لو لم
يعتبر فيه قيد غير معتبر في المدح وهو ان يكون المحمود عليه اختياريا وليس كذلك
قال بعض افاضل الزمان اقول كيف يتوهم هذا الجواب مع انه لا اشعار
في تعريف الحمد بذلك القيد فالاعتراف بان هذا القيد معتبر في الحمد مع انه غير
مذكور في التعريف اعتراف بفساد هذا التعريف فالاولى ان يقال
الغرض من هذا الجواب تحصيل المقام وبيان انه ليس بينهما ترادف
في الواقع بناء على ان هذا القيد معتبر في الحمد في نفس الامر فيكون تعريفا
بالاعم وفيه البعد الذي ذكرناه سابقا واقول لا اخفى في ان الحق القائل
بانه لا بد من اعتبار قيد زائد في التعريف لا يكون فساد التعريف الا بهذا
القيد خفي عنده فلا يستقيم رد جوابه بذلك والعجب ان الجواب
الذي سماه اولى مستلزم لفساد التعريف ايضا لان هذا القيد لما كان
معتبرا في الحمد في نفس الامر ولم يذكر في تعريفه لكان تعريفه فاسدا حيث
تركه لا بد منه فان قيل تنبيه على ان ما ذكره في معرض السند لا يصلح
للسندية وتحريره ان هذا القيد انه غير معتبر فلان اعتباره يقتضي
وجود المحمود عليه في كل مادة وهو مفقود في مثال وصف الشجاع وولده
تلك دفع لعدم صلاحيته للسندية بمنع انعدامه في الصورة المذكورة وتحريره
انا لا نسلم ان المحمود عليه مفقود في تلك الصورة فان المحمود عليه هناك شيء ان

بالاعتبار وقوله ومنهم من منع اشارة الى منع بطلان التالي وماذكره
في بيانه وتحريره ان الانم عدم ترادفهما فلا صحة المدح بالغير الاختيارية
فانهما مترادفان كما يشعر به قول صاحب الكشاف الحمد والمدح اخوان
ومثال اللؤلؤ مصنوع لا عبرة به هذا توجيه الكلام في هذا المقام وله
توجيهات اخر لا يشتبه على ذوي الافهام فان قلت لا يصح ان يجعل
قوله ومنهم اشارة الى منع بطلان التالي اذ منع صحة المدح بالغير الاختيارية
مع اختيار العموم في الجميع رفع الترادف وهو يستلزم بطلان التالي
فكيف يكون منعا لبطلان التالي قلت المنع المذكور مع اختيار
العموم في الجميل المحمود به لا يستلزم رفع الترادف لاحتمال ان يكون الحمد
ايضا مختصا بالاختياري لا شتراط ان يكون المحمود عليه اختياريا وان
كان المحمود به اعم لا يقال المنع المذكور هو منع صحة المدح بالغير اختياريا
لا على ما ليس اختياريا والمناسب لتوجيهه هو الثاني لا الاول فان
مدخول الباء هو المحمود به لا المحمود عليه لانا نقول الكلام الذي لا يحتمل المقام
ان يكون بعض الناظرين يحمل الباء على السببية فيكون معناه المحمود عليه فكلك
باو ذ مخالف للاصطلاح وصرف الكلام عن الظاهر قرينة فكان الاولى ان
لا يحمل ثم هذا الكلام كما اطلع عليه في ماخذه لانا نقول ان هذا المانع
لم يذهب الى اعتبار قيد زائد في تعريف الحمد حتى يلزم منه كما ان يكون له
متعلقان مستحقان لان يعرض كل واحد منهما بعبارة اخرى بل بنى
كلامه على ما يقتضيه تعريفه المذكور ويمكن له بحسبه متعلق واحد سواء عبر عنه

بلفظ

بلفظ الباء او بلفظ على ومن حيث قيامهما بمحلها كانت محمودا
عليها فان قلت لا يصح ان يكون الشجاعة محمودا عليها لانها من
الاخلاق وهي امور جبلية غير اختيارية وقد مر ان المحمود عليه امر
اختياري قلت في الاخلاق خلاف فقيل انها كسبية وقيل جبلية
وقيل بعضها والمعلم الاول اختار الاول ولعل العلامة بنى
الكلام عليه وقيل هذا السؤال مع الجواب مشهور بين الطلبة والاصحاب
ثم هذا الجواب انما يتم اذا كان المراد بالجميل الاختياري اما
اذا اريد به نفس الفعل الاختياري فلا يكاد يتم كما لا يخفى ثم في قوله
لعل العلامة بنى الكلام اه يحتمل ان يكون بناء كلامه على المذهب
الاخير وهو التبعيض ويكون الشجاعة عنده من البعض الذي
هو من الكسب وانا اقول ان هذا السؤال والجواب مرجحان
لكن فيما ذكره المحشي لا فيما ذكره من قبله ولعلما ذكر حقق ان الجميل
الاختياري هو الحاصل بالاختيار او اعم منه ومن نفس الفعل الاختياري
فعلى الفعل الاختياري ايضا او حاصلة بالاختيار
فلا يحسن ان يحمل هذا بلا كما لا يخفى قوله اما اذا اريد به نفس الفعل
الاختياري فلا يكاد يتم كما لا يخفى لان السؤال لا يتوجه على نفس الفعل
الاختياري فانه اختياري بلا ريب حتى يحتاج الى الجواب ويرد
ان هذا الجواب لا يتم هناك وكذا ما ذكره فرانه يحتمل ان يكون بناء
كلامه على المذهب الاخير وهو التبعيض لان هذا الاحتمال لا ينافي ما ذكره

المحشي اذ هو لم يجزم بان العلامة بنى كلامه على المذهب الاخير بل قال لعله بنى على ذلك واعلم ان القول المخصوص اشارة الى علاقة مصحح لاطلاق لفظ الحمد على الفعل الباري تعالى والغرض من الاشارة اليها ان اطلاق الحمد على الفعل المذكور بواسطة تلك العلاقة ليكون مجازا ولا ينتقض به تعريف الحمد وتحرير ما ذكره ان القول المخصوص كقولك زيد كريم ليس حمدا لخصوصه بل لانه يتصف باظهار صفة الكمال حتى لو زال عنه ذلك كان يكون مقرونا بامارة الكذب او واقعا في حيز النفي لم يكن حمدا فيكون للاظهار المذكور مزيد اختصاص بالحمد وصح اطلاق لفظ الحمد على الفعل المتصف به مجازا وفيه بحث لانه ان اراد بالقول المخصوص ذلك القول مع جميع الخصوصيات المعتبرة في كونه حمدا فهو بخصوصه حمد واذا زال عنه تلك الخصوصية لم يكن حمدا وان اراد به ذلك القول بدون شيء من الامور المعتبرة في الحمد او مطلق فهو لا يكون حمدا سواء كان مظهرا لصفة الكمال او لم يكن قال بعض الافاضل الزمان في هذا البحث بحث لا نختار ان المراد ذلك القول مطلقا مع عدم اشتراط تقييده بالامور المعتبرة في كونه حمدا ولا اشتراط عدم المقارنة قوله فهو لا يكون حمدا سواء كان مظهرا لصفة الكمال او لا قلنا ممنوع فان ذلك القول اذا كان مظهرا للكمال يكون حمدا لا محالة لتحقق الخصوصية التي بها يكون حمدا فان قولك زيد كريم مثلا اذا اتصف باظهار صفة الكمال فهو حمد قطعا وهذا القدر كاف في علاقة الفعل

وتجريده اي اللفظ الدال على ذلك الاتصاف بصفة الكمال انما صار حمدا بسبب اظهار الكمال بل في ذلك الاظهار هو الغرض المقصود فيصح نقله عن هذا المعنى الى الاظهار المطلق وهنا كلام آخر وزيادة في حواشينا لكن لما كان معظم الغرض في هذا التعليق تهذيب اقوال هذا المعترض لم نذكره ههنا وفيه بحث اما اولا فلانه لا خفاء في ان القول المظهر لصفة الكمال قد يكون معه ما لا بد منه في كونه حمدا فح يكون حمدا وقد لا يكون معه ذلك فح لا يكون حمدا مثلا اذا قلت زيد كريم واشرت بيدك انه ليس كذلك لم يكن حمدا قطعا فما توهم من ان هذا القول مطلقا مع عدم التقييد بالامور المعتبرة في الحمد حمد ليس قطعيا وذلك لا ستره به واما ثانيا فلان الحمد اذا كان منقولا من هذا المعنى الى الاظهار المطلق كما صرح به وهو معنى آخر مغاير لما كان القول المخصوص حمدا بالمعنى المعروف بخصوصه لا من حيث انه مظهر لصفة الكمال فانه من هذه الحيثية يكون حمدا بمعنى آخر لا بالمعنى الاول فالكلام فيه لا يظهر لقول العلامة واعلم ان القول المخصوص ليس حمدا لخصوصه وجه وجيه ولظهور ان المراد هو الحمد المعروف لا الحمد بمعنى آخر غير مذكور هناك واما ما اشار اليه بانه ذكر في حاشية المحصول ان من الجائز ان يكون معنى الحمد في اللغة اعم من الفعل اللساني ثم كثر استعماله في بعض افراده فلذا اشتهر انه لا يكون الا باللسان فلا يكون اطلاق الحمد على فعله تعالى مجازا لغويا وهو من باب ان يقال احد لا حد ان اعلم بلغتك

وهو كما ترى

منك مع انى لا اعرف لغتك وهو كما ترى لا يتخلف فان قيل دلالة
الافعال ايضا قد يتخلف كدلالة الاعطاء للعوض على السخاء اذا لم يعلم
انه للعوض مع ان السخاء منتف قلت كما ان دلالة الاقوال على معانيها
الكمال مشروط بالعلم بوضعها لها كذلك دلالة الفعل عليها مشروط بالعلم
بانه اثرها وبعد هذا يكون التعليمي قد يتخلف المدلول عن الدال وقولا يتخلف في الاول اي
في الفعل قال بعض افاضل الزمان اورد هذا السوال والجواب مع وجدان بجنسك
مفصلا في حاشيتي على حاشية المطالع وقد انتحله كما هو من ابحي حاشا
في هذا التعليق فان ما نجده في كلام غيره ان كان موافقا للمنقول ينسبه
الى فهمه وان لم يكن موافقا ينتحله ويعترض عليها بما يسنح له واما ما يجده اي ذكر
في كلام ثالث من غير نسبة اليه وليس ذلك داب المنصفين بل شنشنة
المتصلفين وانا اقول امثال هذه الكلمات من ضيق النظر ودفع يهمه
ما اشتهر من الاخذ والانتحال حتى بالغ بعض الطلبة وقال ان كل ما
اثبت الواجب تمام انتحله عن كلام غيره ولعمري ان ما اتيت من خصايصه
ما يرضى اللبيب باشتماله والله اعلم بحاله اعتمادا على ما ذكره في تعريف
الحمد الاصطلاحي اقول فيه تامل اذ لا يخفى ان مقصود الشارح ههنا بيان
المفردات المناسبة قراين الخطبة منها من الحمد والشكر والالاء والنعماء
والهداية والغواية وغيرها وترك بيان معنى الشكر الذي هو احد تلك المعاني
اعتمادا على ما لم نذكره بعد بعيد جدا نعم لو لم نذكر معنى الاصطلاح اعتمادا على
الشكر بل كان له وجه فالاولى ان يقال بيّن الشارح رحمه الله ههنا معنى الشكر

بتعرف

يتعرف فيما ذكره في تعريف الحمد بان خصص الجميل بالنعمة بقوله والشكر
على النعمة خاصة وعمم مورده بقوله ويكون باللسان والجنان والاركان
فحرج ان الشكر هو الوصف على الجميل الذي هو النعمة بما يحمد منه انباء على
جهة التعظيم فان قلت قد صرح العلامة بان الوصف بمعنى الدلالة على كونه
باللسان فكيف يستقيم الوصف بالجنان والاركان قلت ذلك غير وارد فان
قول الجوهري وصف الشيء وصفا وصفة فالنساء يدل بعض الحاء وبعيد على
انهما بمعنى واحد ولا يخص الصفة بفعل اللسان كما لا يخفى من موارد
استعمالها وما ذكره العلامة في بيان ذلك من انه لا يتبادر من قولك
وصفت فلانا بكذا الا فعل اللسان لا يستلزم ان يكون حقيقة فيه لا يلزم منه
لاحتمال ان يكون معناه اعم من ذلك وبواسطة كثرة استعماله في هذا القسم
يتبادر منه ذلك كما في لفظ الوجود على ما حققه فيما سياتي على انه يقال
وصفت فلانا بكذا هكذا اذا كتب صفاته وبعد اللتيا والتي خالط
من عبارة الشرح ان الشارح استعمله في المعنى الاعم سواء كان حقيقة
او مجازا ولهذا اعقبه وهو باللسان وحده ثم بعض الفضلاء العظام استراح بقوله ذكر
الى حل الكلام في هذا المقام تشبث بان الشارح يحقق مفهوم الشكر ههنا بالقضايا تبصره
ثم قال فان قلت قد صرحوا بانه لا يمكن اكتساب التصور من التصديق فكيف
يمكن استفادة المفهومات التصورية من المعلومات التصديقية التي من
القضايا المذكورة قلت استفادتها عند ذكر القضايا من المفهومات التصورية
والمعلومات الماخوذة من تلك القضايا وترتيب تلك المفهومات وانت

منها
خبر بان القضايا التي ذكرها الشارح هناك لا يعلم منها حال الموهومات المعتبرة
في تعريف الشكر وتوجيهها ضرورة انه لا يعلم منها التعظيم ولا الترتيب وما
حققناه لك هناك يغنيك عن ارتكاب امثال هذه التعسفات
عنا الصباح عن المصباح قال بعض فضلاء الزمان اورد في حل هذا الكلام
ايرادات الاول انه جعل ترك بعض المقاصد اعتمادا على ما سبق في غاية البعد
وهو غير مسلم فان الاعتماد في السابق على اللاحق شايع في المصنفين من
غير نكير وجوابه ان انكار بعد ذلك مكابرة ظاهرة فان الشارح لما كان
في صدد بيان معاني مفردات الخطبة ومن جملتها الشكر فيكون مستحقا لان
يذكر معناه هناك فلو كان معناه معلوما مما سبق لا سيما ان حمد عليه وان لم
يكن كذلك علم يذكر بعد ذلك ان الشكر ما ذا هو بل يعرف امرا آخر هو الحمد العرفي
ولم يشر الى انه الشكر فمن اين علم ان الشكر ما ذا هو والاعراض على مثال
هذه الايرادات اولى من التعرض اليها كما لا يخفى ثم قال الثاني انه جعل
عكسه اعني الاعتماد في اللاحق على السابق غير غافل عن بعد تقريبا كما انهم
من سياق كلامه وهو ايضا ممنوع وجوابه ان من كان بصدد بيان معاني مفردات كلام
كان عليه ان يبين كل واحد منها عند وصول النوبة اليه فاذا فرض
ان اثنين منها بحيث يعلم بيان معنى احدهما من بيان معنى الآخر ووصلت
النوبة الى المتقدم منهما وبين معناه فلو ترك بيان معنى المتأخر وجه [illegible] لانه — فترك [illegible]
غير محتاج اليه واما اذا عكس ذلك حقيقة في تعلل الانسان بمعنى بيان
الواجبات فلم يعلم ترك بيان معنى المتقدم عند وصول النوبة اليه وجهه

كما

كما لا يخفى فلو لا ذلك لما سلف الاستبعاد في الموضعين مرة وضعفا ثم قال
الثالث ان ما ذكره من التوجيه لا يستقيم لان اطلاق الوصف على فعل الجوارح
كالرجل مثلا غير معهود وما نقله من الجوهري لا يدل على ما تخيله وكذا ما ذكر
في بيانه من انه لا يختص الصفة بفعل اللسان كما لا يخفى من مواقع استعماله
لان كلام مخبط منشاه الخلط بين الصفة بالمعنى المصدري المرادف للوصف
المصدري والصفة بمعنى الامر القائم بالغير فكانه توهم ان المعنى القائم
بالغير صفة بغير اعتبار فعل اللسان فكذا الوصف المصدري انتهى لا اعتبار
فيه فعل اللسان ولا يخفى ان اطلاق الوصف والصفة على هذا المعنى باعتبار
ان يوصف به الشيء وذلك لا يدل على عدم اعتبار فعل اللسان في الوصف
بالمعنى المصدري ولعمري اني اتعجب كيف يتورط مثل هذا الفاضل المتدرب
في مثل تلك الشبه والاوهام وجوابه اما اولا فلان قوله ما نقله عن الجوهري
لا يدل على ما تخيله غير [illegible] فان الصفة بالمعنى المصدري وهو بيان حال الشيء قد
يكون بالعبارة وقد يكون بالكناية وقد يكون بالاشارة وذلك متعارف
بين الجمهور فانهم يطلقون على المشي الوصاف واما ثانيا فلان اعتبار
فعل اللسان في الوصف بالمعنى المصدري غير مسلم وليس في هذه الا النادر
الذي ذكره العلامة وقد رايته لا يليق بالعموم والعجب في حكم هذا الوجه
الظاهر الخالي عن التكلف والتمحل و[illegible] ان الشارح لم يعرف الشكر
مع انه في صدد تعريفه وبين احكامه واعتمد في ذلك على ان بعض الامور
التي ستعرفها يشترك مع الشكر في التعريف من غير اشارة الى ان ذلك

البعض لما هو وتردد في ماله ادام لم يكن للراعي عن صحيح فلا عروان ارباب
والصيح سنوم قال الرابع ان ما اورده على كون الوصف حسنه في تعالى لسان
مدخول لما ان الواجب اي ما يعطي في كل بحث على ما هو وظيفة فلا يطالب في
الظنيات باليقين ولا يكتفي بالظن في اليقينيات ومن البين ان مثل
هذا البحث من الامور الظنية وقد ثبت في مظانه ان التبادر امارة المجازات والبحث
الحقيقية فايراد هذا المنع عليه خروج عما هو وظيفة البحث وقياس على الخط
الوجود موضوع للقيام الصادق فيه فانهم صرحوا بتسليم الوجود الى الذهني بتمامه
والخارجي وذلك صريح في عموم معناه والاصادق في الوصف فيجب حمله على انه
حقيقة في المعنى المتبادر وتمسكه بانه تعالى وصف فلانا بكذا او كذا اذا
كتب صحافة غير منتظم اذ لا دلالة في ذلك القول على انه حقيقة فيه لجواز انها
كما يتم لو كان المتبادر منه عند الاطلاق ذلك او ما يشمله فالى النحو في الكشف في الكنى
كلما كلاما ولا شك في انه مجاز بل الغلط حتى الحلال الشابي ولا ريب انه — السابع
تجوز على انه ما ذهب اليه من عموم الوصف يقتضي الى ان يرتكب على ان قوله
وهو باللسان وحده جزء من الحد والا لم يكن مانعا لدخول الشكر الصادر
من الاركان فيه ولا يخفى شناعة هذا الارتكاب وجوابه ان عموم الصادق
في الوصف غير مسلم فان الاطلاق الوصاف على المعنى متعارف ومن كتب
العاب سمعي تعالى وصفه باوصاف جيدة المعنى ذلك ولو سلم انه حقيقة في
مثل الاول فباب المجاز لم يتعلق شايع وضيح التزمه على ان لا فرق بينه
وبين الوجود فليكن على بابه اما يقتضي كون الاول مجازا دون

الثاني

وهو باللسان وحده من تتمة التعريف واحتراز لا يخفى شناعته فهو غير مستلم فان صح صح

الثاني واما ما ذكره من ان هذا يقتضي ارتكاب قوله التأسيس اول
من التاكيد كما هو المقرر عند ارباب الادب ثم قال الخامس ان قوله الظاهر
الا انه استعمله بالمعنى الاعم غير معلوم وما تمسك به من تعقيبه بقوله وهو باللسان — تعقيبه
وحده لا يدل على ذلك اصلا بل هو توطئة لبيان النسبة كيف لا ولو كان
كذلك لكان جزءا من التعريف كما سبق ويكون وزانه وزان قولك
الحيوان جسم نام وهو حساس متحرك بالارادة وحده فلا يخفى ما فيه على
من سلم ذائقته وفطرته عن اعراء المراء والجدال ويظهر عند هذا ان تعقيبه بك — ذات
دليل على انه لم يستعمله بالمعنى الاعم والا لكان حيوان قال هو الوصف باللسان
وجوابه ان ما ادعاه غير معلوم كيف لا ولو حمل على التوطئة كما توهم لكان زائدا
مستغنى عنه اذ يعلم من الوصف كونه باللسان وكانه ذرانه وزان
قولك الانسان حيوان وهو حساس وحده وشناعته واشتماله على
اللغو لا يخفى على من له ادنى انصاف ثم رد هذا الوجه بتلك الامور
الواهية الضعيفة التي لا يتوجه بها من يسعى ان يصغي اليه من شم
الفضلاء المتمرنين لاصناف الكلام ثم قال السادس ان قوله القضايا
التي ذكرها انه هناك لا يعلم منه جميع المقدمات لا يدفع الشبهة التي
ذكرها بعض الفضلاء فان استفادة بعض التصورات المعتبرة في تعريف
الشكر مجوز وكان استفادة جمعها مجوز عليها سنبين التعظيم
سيتفاد من كونه على النعم واما الترتيب فلانه ان ذلك الفاضل ادعى
انه فهم من القضايا بل الطالب حوله وترتيب تلك المقدمات مجرد عطف

على المفهومات فكانه قال استفيد تمام المعلومات التصورية المذكورة
في ضمن القضايا ومن ترتيب تلك المفهومات ولا يلزم ان يكون الترتيب
مستفادا منها ولذلك قدم الوصف المأخوذ من القضايا على الترتيب
فعلم استشعار طعن على ان الترتيب ليس بموجود منها وجواب الى الشبهة التي
ذكرها بعض الفضلاء ههنا في رفع الكتاب التصور من التصديق وقد
اجاب بعضهم عنه بقوله قلت استفادتها عند ذكر القضايا باعتبار المفهومات
التصورية ونظر المحشي على ان تعريف الشكر تمامه لا استفادة من المفهومات
التصورية المذكورة عند ذكر القضايا اذ لا خفاء في انه اذا لم يعلم
الترتيب من القضايا المذكورة لم يعلم تعريف الشكر منها على ما هو دعوى
هذا البعض لانه دفع الشبهة المذكورة بوجه اخر حتى يتوجه عليه ان
ما ذكره لا يدفع الشبهة فاذ ليس الغرض من ذلك دفع الشبهة المذكورة
كما توهم بل الغرض ان تعريف الشكر لا يحصل من القضايا المذكورة
حسب ما حسبه لان بعض الامور المعتبرة في الشكر لا يعلم منه كان مدار هذا
الايراد سوء فهم المراد ولنا هو في واو وذاك في واد   لكن وجود
الشكر لما كان في كلام الشارح تصريح بان مورد الحمد هو اللسان وحده ومورد
الشكر احد هذه الثلثة المذكورة واشعار بان متعلق الشكر اخص من
متعلقه حيث قال والشكر على النعمة خاصة يظهر من ذلك ان الشكر يوجد
بدون الحمد في افعال القلب والجوارح ويوجد ان معا في فعل اللسان
اذ من المعلوم ان لا تنافي بين متعلقيهما ولما لم يصرح بان الجميل اعم من النعمة

ههنا

ولم يكن في كلامه اشعار بذلك التعميم لم يظهر من كلامه ان الحمد في اي مادة يوجد
بدون الشكر ظهور وجود الشكر بدونه فتعرض لهذه المادة ههنا
ولعل العلامة ههنا كان اشار الى ذلك بقوله واما وجود الحمد بدون الشكر
ففيه نوع خفاء قيل اقول ما ذكره انما يتم اذا كان شمول الجميل للنعمة ظاهرا
ولشموله لغيره عرفا وذلك غلط بل الظاهر ان شموله للنعمة وغيرها في مرتبة
واحدة من الظهور وبالجملة ما ذكره عنهم ولذلك حمل اكثر الناظرين على
ان خفاءه مبني على ان الحمد في عرفنا بالنعمة نادر بالنسبة الى دونه
مادة اجتماع الحمد والشكر وافتراق الشكر عن الحمد اذ الغالب على
الطباع الميل الى المطامع وغيرها من النعم الدنيوية الذي هو حرام ثم
لا يصدقون احدا بالمنعم ما لم يصل اليهم نعمة دنيوية ولذلك قيل
الحبس من ان يمدحوا رجلا لم ترد عنده آثار احسان وجوابا بان هذه
الملازمة المشير اليها قوله انما يتم اذا كان له تمسك المحشي من كلامه هذا
على ان في عبارة الشارح دلالة على عموم مورد الشكر وخصوص مورد الحمد
وليس فيه دلالة على عموم الجميل فلا يظهر وجود الحمد بدون الشكر من عبارة
الشارح ظهورا مثل ظهور وجود الشكر بدونه فهذا الاعتراض على
ذكره كما لا يخفى وبعبارة اخرى مفصله هذا الحصر الذي ادعاه بقوله انما
يتم اذ يكفي في ذلك استشعار كلام الشارح ان متعلق الشكر اخص من
متعلق الحمد بقوله والشكر على النعمة خاصة مع التصريح بعموم مورد الشكر
فانه لما كان مورد الشكر اعم فلا محالة يوجد بدون الحمد ولما كان لهما

مورد ومشترك وعلم لكن من متعلقيهما اختلاف يوجدان معاً ولما لم يمكن الشارح
تعريج ولا اشتراط عموم الجميل للمحمود وغيره لم يظهر منه وجود الحمد بدونه بما عرف
ذلك ومن المزايا المتعدية قيل علم نفس المراد لا شعور وبقدرة فانها من
ما فسر العلامة من العطايا ولا شك انها يتعدى من المنعم الى المنعم اليه وانما
وفي عبارة الشارح تلميح الى ان الفواضل من النعم حيث عقب قوله والشكر
يختص بالفواضل قيل اقول انت خبير بان العطايا وان وصلت من المنعم
الى المنعم عليه فانها ليست اوصافا للمشكور بل وصفه هو الانعام والاعطاء
فالوجه في الجواب ان يقال المراد بالمزايا المتعدية هو الصفات الجميلة
الفعلية كالعقود والعفاف النفسي فانها مزايا منسوبة الى غيرها بخلاف الصفات
الجميلة الذاتية كالعلم ووجوب الوجود والحسن والعقل التي تم ويجوز
حمل نظر الاكثر بالمزايا على العطايا على تقدير حذف المضاف بمعنى ايصال
العطايا ثم تحلل نظرا المغايل وفي الشرح تلميح الخ اقول كما يصح حمل الفواضل
المتعدية ان موجب ما يترتب على الشكر يستحق نوع تفرق المحمود في عموم
الوصف بحيث يعم الموارد والثلاثة وتخصيص الجميل بالمتعدي لا شك
ان الجميل من الفعل ونفس المتعدي ليس فعلا اصلا فكيف يختص الجميل بما مع
انه لا يشملها وقد بحث من وجوه منها ان ما ادعاه من ان المزايا المتعدية
لا بد ان يكون وصفا للمشكور عنه فان ذلك عرفي ولا يجب وتفسير العلامة
حمل ان ذلك فما الباعث في اشتراط هذا الشرط الذي لم يقل به احد وقد علم من
كلام العلامة والشارح ان المراد من الشرح والعلم لا يمكن صحة نسبته واضافته الى المشكور
بأن
بأن يقال المعطى ومنها انه ان اراد ان نفس الفعل القائم بالمشكور
متعد الى الغير فممنوع وان اراد ان اثره متعد فمسلم لكن اثر الفضائل ايضا
قد يتعدى فان اثر علم زيد قد يصل الى الغير فالسؤال المذكور بعينه يجري
في هذه التعليقات بما قيل ومنها ان قوله الجميل صفة للفعل جزما لان الحمد
جميل اتفاقا وليس فعلا والاصح فعل الا ان يتعذر بالنعم الباطنة عن
اولا نحن ان نحمل الحمد شكر كل نعمة هو دالة الا ان والشكر الذي عدده
هي النعمة والا اشارة الى هذا والا اشارة الى مطلق الشكر الذي يحمله
وغيره فكيف يناسب تفسير النعماء بالنعم الباطنة التي لا يحمله فلو قال
لو لم يحمل النعماء على النعم الباطنة توجب الحمد بل قيل حملها على معناها الحقيقي
الشامل للشكر المذكور اشبه حرفه غيبا الى معنى مجاز لا يشمل الشكر
المذكور رعاية للمقابلة على ان كون الحمد في النعم الظاهرة لا ينافي عده
في الاولا والمعنى الحقيقي فما الباعث على الصرف عن هذا المعنى الى معنى
مجازي يقتضي صرف النعماء عن معناه الحقيقي الى معنى لا يشمل الشكر المذكور
قيل اقول لا نحن ان الشكر الذي عده في النعماء اشارة الى مطلق بان الشكر المدلول
عليه بقوله شكرك لا الى قوله اشكرك على ما شهد به الطبع المستقيم عده من النعم
الباطنة بناء على ما ذكره الاستاد في الاعتقاد بأن شرف هو وارده البرية شرط
في سائر افراده وذلك اعتبار خطابي لطيف لا ينكره فراده في انصاف ومع
المكابرة خروج عن دائرة الانصاف وما ذكره من ان في هذا التوجيه صرفا للفظ
عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي ممنوع لان الاطلاق العام واراده الخاص تحقيق

على وجهين الاول ان يراد بلفظ العام الخاص بخصوصه فيكون مجازا
والثاني ان يراد بلفظ العام معناه ويفهم الخصوص من القرائن فيكون
اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والخصوصية معلومة من القرينة فلا يكون اللفظ
مجازا او يمكن ان يحمل كلام المحشي هنا على الوجه الثاني على انه لو سلم كونه مجازا فلا
ضير فان المجاز ابلغ من الحقيقة والمقام الخطابي يناسب التجوز لاسيما
وقد يتضمن نكتة سرية من الاشارة بعدم الاعتداد بسائر افراد الشكر
دون الشكر الكلي لكانه الشكر كله ولذلك عد من النعم الباطنة وفيه بحث
اما اولا فلانه لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام ان المقصود بالافادة
من قول القائل اشكرك وانا الشكر من نعمائك انا نفعله من نعمائك وذلك المقصود
يتصور حصوله من جهتي الاجمال الشكر على الخصوص المذكور واما بحمله على
المطلق الشامل له ولو حمل الشكر على ما تعلق بما نفعله كما هو الظاهر يحصل ايضا
المقصود ويصح حاصل المفاد اي انا نشكرك باللسان وان نشكر الجنان
نعمائك فهو انه ليس مقصود امثالك وصار من اللطف والمرام خروج عن
دائرة الانصاف واما ثانيا فلان قوله يمكن ان يحمل كلام المحشي هنا على الوجه
الثاني مع انه لا يعقد ان القرينة على ارادة الخصوصية بل القرينة قائم على خلافه
كما اشرنا اليه واما ثالثا فلانه لا خفاء في ان اعتبار مثل هذه النكتة ايضا لا يليق
بمقام التحقيق وما اقسام الشكر وبينها المقصود افادة انه ما نفعله بعض
نعمائه فكيف يعتبر امر غير مناسب لهذا المقام ويفوت المقصود
ما لم يضم الى فعل القلب قيل لا يدل تعريف الشكر على هذا الانعام اي حسب

عنه بانه يدل على ذلك قولهم في تعريف الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه
منعما لانه لما كان الباعث عليه الانعام كان هناك تعظيم باطني قطعا
ضرورة ان الانعام لا يكون باعثا على السخرية وفيه نظر اذ الانعام الى الحقير
قد يكون باعثا على السخرية ثم تعريف الشكر الماخوذ من تعريف الحمد المخصص
المتعلق بهم المورد اعني الوصف على الجميل الذي هو النعم باحد الموارد الثلثة
على جهة التعظيم والتبجيل يدل على هذا الانعام اذ لو كان عاريا عن مطابقة الاعتقاد
لم يكن على جهة التعظيم وطريقه كما ان الحمد اذا كان عاريا عن مطابقة لم
يكن على جهة التعظيم حسبما فصلناه ثم قال المجيب اقول فيه نظر لان الاعطاء
مثل ذلك الشيء الحقير لا يسمى انعاما في العرف بل تحقيرا فان مطلق الاعطاء
لا يسمى انعاما مثلا من اعطى الى غيره قليلا لا يسمى منعما عليه بل يقال انه استخف
به وسخر منه والا لم فان قلت ربما كان الشيء حقيرا في الواقع غير حقير عند
الشاكر او بالعكس قلنا المراد بالانعام الماخوذ في التعريف الانعام بحسب
اعتقاد الشاكر فانه الباعث على الشكر واعطاء الحقير في نظره
محقور في نظره فلا يرد النقض انتهى اقول انه قد سبق لك فيه من التعسفات وفي
نظره نظر اذ الظاهر ان الانعام هو الاعطاء مطلقا ولو سلم انه بعض
منه لا يلزم منه ان يكون موجبا للتعظيم الباطني لجواز ان يكون مع عدم
حقارته لا يكون على قدر طمع المنعم عليه فيستهزئ به لا بد لنفي ذلك من دليل
واما ما ادعاه من التعسفات فقد عرفت انه من ابي الجواب لا استلزام
بين الافعال قيل كيف يستلزم بين الافعال والحال انه تسلسلها يأتي اللاتي

قوله على العلم اي الظاهر وهم لا يسمى في العرف
منعما في حكم العدم

بنى منها على التمام لان ما لا يسلم لا يتم وفيه نظر اذ لا يلزم المنافاة بين التسلسل و
الاتيان المذكور بل الاتيان المذكور يستلزم وقوع افعال غير متناهية
مترتبة هي شكر النعمة وشكر شكر النعمة وشكر شكر شكر النعمة وسلم جرا وهو المعنى
بتسلسل الافعال بينها وكون تلك الافعال لا يتم لا ينافي ان يستلزم بها الاتيان
المذكور غاية الامر ان ما يستلزم بها انه لا نفع في الحكم الا خبر فاستدل العلامة
على امتناع وقوع الاتيان المذكور باستلزامه وقوع الافعال المتسلسلة
الغير متناهية قبل اقول اما السوال فهو داه ولا احتاج الى هذا الجواب
بل لا يتم اما الاول فلان التسلسل المذكور قد يكون محالا فيستلزم ما ينافيه
على ما هو المشهور فالمنافاة لا يقدح في الملازمة كما ان اجتماع النقيضين
يستلزم ارتفاعهما المنافي له بل سائر القياسات الخلف المعول الاول
ويستلزم ما ينافيه فلا يحصل فيها الا القدح في العلاقة التي لاجلها يدعي
الحكم اللزوم واقول جوابه او منع نظر السوال اما اولا فلان التسلسل
المذكور من جانب المعلول وهو ليس مستحيلا كما حقق في موضعه واما ثانيا
فلان المستحيل لا يلزم ان يستلزم ما ينافيه ولم لا يجوز ان لا يكون بعض المحالات
مستلزما لما ينافيه فاشتهار ذلك ممنوع واما ما ذكر فلان في قوله اجتماع
النقيضين يستلزم ارتفاعهما خلطا فان نحو احد النقيضين في نفس
الامر يستلزم لارتفاع الآخر فيها لا لخصوصه على تقدير الاجتماع مع الآخر
فان خصوصه على تقدير الاجتماع مستلزم لنحو الآخر على التقدير المذكور
لا ارتفاعهما وهو ظاهر ثم قال واما الثاني فلان التسلسل هنا عبارة عن احال

غير

غير متناهية عند حد من طرف الاستقبال والاتيان بجميعها ينافي هذا
التسلسل لان تحصل هذا التسلسل عدم انقضائها بتمامها والاتيان بها انقضاؤها
فيتنافيان قطعا كما ان تسلسل الحوادث المتعاقبة الآتية عبارة عن عدم
انتهائها في انقضائها بأسرها وفيه خبط اذ الاتيان بها لحصول جميعها وهو
ليس انتهاء ولا مستلزما له كما ان الاتيان بالامور الغير المتناهية في جانب
الازل ليس ابتداء ولا مستلزما له فان انتهاء السلسلة بوصولها الى واحد
من احادها لا يكون بعده واحد آخر منها ومن الجائز ان يحصل جميعها ولا
يكون فيها واحد هو آخر التسلسل كما في سلسلة علمه بالحوادث الغير المتناهية
الاستقبالية واثباتهم وقد قال بعض المحققين ان الشكر على جميع النعم السابقة واللاحقة
جملة فكيف يلزم التسلسل ويمكن ان يجاب عنه بان لزوم التسلسل مبني على مقدمة
مشهورة هي انه يجب بازاء كل نعمة شكر آخر ولزوم التسلسل على تقدير صدقها
ظاهر قال بعض افاضل الزمان ما اقول في هذا الجواب نظر لان كلام السائل في قوة
منع المقدمة المشهورة القائلة بان كل نعمة يقتضي شكرا آخر بناء على انه في هذه
الصورة يحصل الشكر على جميع النعم السابقة واللاحقة وهو يتضمن الشكر على نفس
ذلك الشكر فلا يقتضي شكرا آخر ولا شك في انه لا يشترط في جوابه ان يقال
كلام مبني على تلك المقدمة لان السوال مبني على منع تلك المقدمة فجوابه الكلام
مبني على تلك المقدمة غير موجه بل الوجه في الجواب ان يقال ان الشكر على النعمة
بعد حصول تلك النعمة اذ المراد من المنعم المذكور في تعريف الشكر من تحقق
منه الانعام كما هو المتبادر فشكر كل نعمة هو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم

الذي يحصل منه ايصال تلك النعمة فما لم يحصل تلك النعمة لا يكون الشاكر
شاكرا عليه فان تعظيم من يترقب منه الانعام ولم يحصل منه الانعام بعد
ليس شكرا وهو ظاهر في الصورة المذكورة لا يكون ذلك الشكر شكرا على
نعمة ذلك الشكر لان ذلك الشكر انما يحصل بعد تمامه فما لم يحصل النعمة التي
هي ذلك الشكر يحصل الشكر وبعد تمامه يجب عليه شكر آخر في مقابلته وفيه
بحث اما اولا فلان في الكلام السابق في تقرير المقدمة المشهورة عن سلمه
بلمعه منع لما ادعاه العلامة من ان الاتيان بجميعها في القوة بالمقدمة المشهورة
ثبت بما ادعاه العلامة كما هو الظاهر واما الشكر المقابل للنعم التي هي جميع هذه
الشكور فهو جميع الشكور فان هناك نعما وبازاء كل نعمة شكر اخر فاذا
اعتبر جميع هذه الشكور من حيث انها نعم نعمة واحدة فليعتبر من حيث انها
شكور شكرا اخر واحدا مقابلا لها وان اعتبرت نعما كثيرة فليعتبر من ابعضها
شكورا كثيرا مقابلا لها فلا يحتاج الى شكر اخر اصلا واما ثانيا فلان قوله
الشكر على النعمة حصول تلك النعمة ظاهر البطلان وكان مراده ان الشكر لا يكون
الا على النعمة الحاصلة ولما امتنع حصول جميع تلك النعم لانها سلسلة غير متناهية
عند حد من طرف الاستقبال وما يكون كذلك يمتنع حصولها لا يمكن مستحق
للشكر وذلك مبني على توهم ان السلسلة الغير المتناهية المذكورة يمكن ممتنع
الحصول وقد عرفت انه ليس كذلك وتوهم ان جميع النعم يستحق شكرا والشكور
التي بازائها وقد عرفت انه ليس كذلك وتوهم ان السؤال على تقدير توجهه مخصوص
بجميع النعم الغير المتناهية وليس كذلك اذ كل جملة متناهية حاصلة يجري فيه مثلا
اذا

اذا حصل له نعمة وحصل بازائها له شكر يقال الشكر على جميع تلك النعم
المذكورة يقتضي شكرا على نفس ذلك الشكر وجوابه لا يجري في ذلك ما ذكره
وهم على وهم على وهم اللازمة لو فان ملاحظة المعنى الحقيقي لازم لاستعمال
اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا اما اذا كان حقيقة فظ واما اذا
كان مجازا فلانه يعتبر العلاقة ومع المعنى الحقيقي ح وذلك فرع ملاحظة
قيل اقول كانه انما اسند اللزوم الى الاستعمال لانه يجب ان يلاحظ المعنى
الحقيقي يختص بالمتكلم لانه يعتبر العلاقة مع المعنى الحقيقي ح ثم يستعمل اللفظ
في المعنى المجازي وانت خبير بان السامع ايضا انما يفهم المعنى المجازي بواسطة
علمه بوضع اللفظ للمعنى الحقيقي ووضعه النوعي لما له علاقة معه من العلاقات
المعتبرة ففهمه ايضا للمعنى المجازي موقوف على ملاحظة المعنى الحقيقي وفيه بحث
لان اسناد اللزوم الى الاستعمال ليس لما حبه بل بواسطة الى الحقيقة
فسرت باستعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز باستعماله في غير ما وضع له
فاذا قيل المعنى الحقيقي لازم للفظ كان المراد به لازم لاستعماله فانه قبل
الاستعمال لا يكون معه المعنى الحقيقي ولا المجازي ايضا وبه الاشي يشاني
كون الثاني جزا منه وكون الاول فردا منه جزئيه قيل هذا الكلام ظاهره
لا يصح لانه ان اراد بالقول المطلق الدال على التعظيم مفهومه الكلي لا يصح
القول بكونه جزءا من الشكر لان جزءه ما صدق هو عليه وان اراد به ما
صدق هو عليه لا يصح كون الاول فردا منه فلا بد من حمله على الظاهر واجاب
عنه بعض فضلاء الزمان بانه لا اختفاء في ان حرف الجمع افعال متعددة كاملة

عشوقا بجوع بعس والشكر الاصطلاح ... بالمكن عصفوره

ظاهره

به المحشي وان اجزاء حرف كل عضو فحرف اللسان جزء منه والقول
المخصوص فرد من جزئية فلا يرد ما يتوهم من ان الشكر هو جزئيات القول
المطلق الدال على التعظيم لا المفهوم الكلي فان الكلي جزء الكل والجزئي
جزء الجزئي ولا حاجة الى تعدد الافراد او حذف المضاف نعم المناقشة
بان حرف اللسان اعم من القول المطلق الدال على التعظيم والجزء من الاول
واول منها فنظر المانع السؤال فلا تختار ان المراد منه محله لا يصح
القول لكونه جزء امر الشكر قلنا ع وما ذكره في بيانه من ان الجزء ما صدق
عليه لا ينافي كون المفهوم ايضا جزءا منه اذ من الجائز ان يكون المفهوم جزءا
ما صدق هو عليه فاذا كان ما صدق عليه جزءا من شيء يكون المفهوم جزء جزئه
فيكون لا محالة جزءا لا يقال ان هذا المنع الذي اورده خارج عن قانون
التوجيه لا استناد فيه كيف وهنا منع لكلام القائل في قوة المنع ولو ١٣٠
سلم فقوله اذ من الجائز ان يكون المفهوم جزء الما صدق عليه لا يجديه نفعا
اذ من البين ان هذا المفهوم ليس جزء الما صدق عليه كيف لا وقد اعتبر
فيه الدلالة التي هي من الاضافات العارضة للافراد على ان الطالب المراد
هنا هو الجزء الخارجي لا الجزء العقلي كما لا يخفى على من لاحظ المتن والمشت
لانا نقول اولا ان قوله كلام القائل في قوة المنع كلام لان مقابل الدعوى
لا ينحصر في المنع لشيوع وقوع المعارضة والنقض في مقابله وذلك الجرح
الحشري الذي تتشبث بامثالها امثال هذا القائل عند الاضطرار ولا
تحرز عن شناعة التكرار صيانة لكلامه عن صحة المنع وبعد ذلك فيشاء الود

منع

منع آخر عليه وما ثانيا فقوله هذا المفهوم ليس جزء الما صدق عليه جزما
اذ لا جرم في ان يكون القول المطلق الدال على التعظيم جزءا من القول المخصوص
الدال عليه في الاعتبار فيه الدلالة العارضة للافراد ان اراد انها عارضة
لفرد القول الدال الخ اذ هذا القول الدال فرد للقول الدال والدلالة
جزؤه وان اراد انها عارضة لفرد القول من حيث ان الكلام في القول
الدال وثالثا ان انحصار الجزء في الخارجي ليس بينا ولا مبينا كيف لا ولو كان
مراده ذلك كيف يستقيم الحكم عليه بان القول المطلق الدال على التعظيم
جزء والثاني الجواب فلانه يثبت ان حرف اللسان جزء من الشكر الكلي اعني
مفهوم الشكر لكن لا نم انه يلزم من ذلك ان يكون القول المطلق الدال على
على التعظيم جزءا منه فان القول المطلق من آثار حرف اللسان لا نفسه ولا يلزم نفسه
من كون الشيء جزءا الآخر ان يكون اثره جزءا منه فلم يثبت بما ذكره كون
القول المطلق المذكور جزءا للشكر الكلي وهو في صدد اثبات ذلك ونعم
لا نم ان القول المخصوص فرد من جزئه الذي هو حرف اللسان كما يتبادر من عبارته
فانه اثر للحرف المذكور غير محمول عليه كما لا يخفى ولا نم ان حرف اللسان اعم من
القول المطلق الدال على التعظيم لتباينهما ضرورة ان القول المطلق الصادق
على مثل الشكر فقد لا يصدق عليه حرف اللسان لان اعمال الامر لحرف اللسان
للاثر بكنه بالحركات المخصوصة باحداث الكلام وذلك بعينه هو القول بالحرف
المصدري ولا فرق بينهما الا بالاعتبار كما ان فعل الاركان هو تحريكها
حركة مخصوصة ولو كان القول المخصوص اثر حرف اللسان لكان فعل الجنان

والاركان ايضا اثر من اثر الاركان والجنان لا نفسهما فلا يصدق ان
الحمد العرفي الذي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم احد اجزاء الشكر العرفي اذ لا يكون
جزئه من اثر الالات لا نفس فعل الالات فهذا نوع مما ذكره غير مسلم كون القول
المخصوص فردا من جزئه بناء على انه اثر للصوت غير محمول عليه وليت شعري انه
على ما ذكره يكون فعل الجنان والاركان ايضا من اثار الاركان والجنان
فكيف يصدق ان الحمد العرفي الذي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من اجزاء الشكر
العرفي اذ لا يكون جزؤه من اثر الالات لا نفس فعل تلك الالات وامثال
هذه المناقشات لا يليق بامثالهم وليت شعري اذا لم يحمل الصوت على الافعال
كيف يكون فعل الجنان والاركان واللسان اثرا من افراد الحمد العرفي جزءا
من الشكر العرفي كما صرح به الاستاد وقيل لما اذا قال احد الحمد لله فلا يصدر وقيل ٤
منه الا فعل واحد هو هذا القول واين ذلك الفعل الذي يسمى حركة اللسان
ورد ان القول المذكور واثره لا انا نقول اولا ان قوله ذلك بعينه هو القول بالمعنى
المصدري غير مسلم فان تحريك اللسان يتحرك اللسان وحركته وسكونه لابد
منه في تقطيع الالات حروفا والقول بالمعنى المصدري هو التقطيع المذكور واللفظ
الحاصل بالمصدر هو الحروف الحاصلة بالتقطيع وانه من المسموعات ولو كان
القول بالمعنى المصدري تحريك اللسان كما توهم لكان القول من المسموعات اي الحاصل بالمصدر حركات اللسان وهي ليست بمسموعة ما لا تتعلق على الحواس صح
ولما ما ذكره ثانيا لكان القول المخصوص اثر من اثر اللسان لكان فعل الجنان
والاركان ايضا اثر من اثر الاركان والجنان فهو غير شيء ولا مبني فلا يصلح
للتعويل ولا لتتميم المعارضة وثانيا انه اذا قال احد الحمد لله فهناك امران

١٥١

المنقول ٤ احدهما استعمال اللسان والثاني المقول والاختيار في كليهما مدخل في الشكر العرفي
اعتبر صرف كل منهما فيما خلق لاجله على ما يدل عليه كلام العلامة ولو سلم ذلك فلم
يرد العلامة بالقول المطلق الذي عده جزء الشكر منهما استعمال اللسان لانه
قد حكم بان قول القائل الشكر لله سواء كان خبرا او انشاء فرد منه ثم يبنى
فعل ل ان هذا الكلام ليس بفرد استعمال اللسان بل هو فرد المقول فمراد العلامة
بالقول المقول وهو واحد معين واثر لاستعمال اللسان بلا ارتياب وهو
بطول سلامته بنى الكلام على ان يكون المراد به استعمال اللسان فان قلت
لو كان القول المطلق الدال على التعظيم جزء الشكر لم يتحقق الشكر بدونه لكنه
يتحقق في الاخرس اذا صرف جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله قلت
ما قال العلامة من كون الثاني جزءا منه لا يوجب ان يكون جزء جميع افراد
الشكر بل يكفي في ذلك ان يكون جزء الاكثر افراده على ان النقض المذكور
انما يتوجه اذا تيقن وجود الشكر بهذا المعنى في الاخرس وهو
غير متيقن فيجوز ان لا يتحقق فيه قيل اقول لا يخفى انه لا معنى لهذه العبارة
الا كونه جزءا منه مطلقا فان ما يكون جزء البعض افراده لا يقال انه
جزء له الا ترى انك لو قلت ان فعل الجنان والاركان جزء من الشكر
اللغوي باعتبار انه جزء من بعض افراده وهو الشكر بالجنان والاركان
مثلا لنسبه العقلاء الى ما ينكره كيف والكلام ههنا في حقيقة الشكر وكون
الشيء جزء الحقيقة يستلزم ان لا يوجد الحقيقة بدونه ثم المنع المذكور في العلاوة
خارج عن قانون التوجيه لان الاستاد قدس سره ادعى النسبة بينهما بالعموم

المطلق المستلزم لان لا يوجد الشكر بدونه والمورد عليه مانع فيكفيه بكيفيته
الاحتمال فعليه قدس سره اي تثبت انه لا يتحقق العرفي بدون اللغوي ولا
يجدي منع الوقوع كما تصداه هذا المعترض اذ احتمال التحقق كاف في الايراد تصانيفه
ثم ههنا لطيفة هي ان هذا الفاضل ادعى في بعض تصانيفه انه لا يرد
النقض على التعريف بمجرد الاحتمال حتى يكون ظاهرا فيقال لانم ان هذا
التعريف جامع او مانع لجواز خروج بعض افراد المعرف عنه او دخول ما
ليس فرد افراده ولقد زعم انه علم من منع المورد على تعريف الوجود بالكون
بناء على احتمال ان الكون الماخوذ في التعريف هو الكون النسبي والمعرف هو
الوجودي فيتوقف ان يثبت بالدليل ان الكون النسبي غير الكون المعرف ثم
زعم ههنا انه لا بد لمن يمنع كون الحمد اللغوي لازما للشكر العرفي ان يثبت
وجوده بدونه وجوابه اولا انا نقول ان هذا الحمد الذي ادعاه المورد
ان لا معنى لهذه العبارة الا كونه جزا منه مطلق ممنوع اذ للشكر مفهوم
وما صدق عليه وليس المراد من كون القول المطلق الدال على التعظيم جزا
للشكر انه جزء من مفهومه لظهور انه ليس معتبرا فيه فيكون المراد انه جزء
لما صدق عليه ولا شك ان ما صدق الشكر عليه امور كثيرة ولا يلزم
من الحكم بكون امر جزا له ان يكون جزا لجميعها فان المطلق في حكم الجزئي فكيف
يصح انه لا معنى لهذه العبارة الا كونه جزا منه وثانيا انا لا نم ان الكلام ههنا
في حقيقة الشكر فان الشكر امر اصطلاحي ولا يعتبر في حده القول المطلق
الدال على التعظيم وان اراد انه جزء حقيقة والقول المذكور جنس او فصل له

هو

فهو مطالب باثبات هذه الدعوى وثالثا ان قوله المنع المذكور خارج
عن قانون التوجيه خارج عن قانون التوجيه للموقف من ان مقابله
الاستدلال لا يستلزم ان يكون بالمنع ولان العلامة ههنا في صدد
بيان المعنى العرفي للشكر لا في بيان النسبة كما توهم وعلى تقدير ان يكون
في صدد بيان النسبة فقد حكم بان النسبة من تتمة التعريف واما ما اورد
من اللطيفة فهو خلاف ما اشتهر منه فهو مطالب بتصحيح النقل كيف لا ويتلى
الحل المطلق بها اكثر في امور الطلبة فهي شاهدة على خلاف ذلك والطالب
لبيان معنى الوجود فليس مبتنيا على هذا الزعم في دفع المورد على تعريف
الوجود وقال ان لفظ الكون في تعريف الوجود معنى آخر طويت عن بيان
هذا المعنى فان من البين انه لا يكفي في دفع المورد جواز ان يكون للكون
المذكور في تعريفه معنى آخر بل لا بد من بيان ان له معنى آخر ليندفع به المورد
فان قلت ان اريد بصرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله
صرفه فيه في وقت لزم ان يكون من صرف كل ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله
صرفه فيه في وقت ما لزم ان يكون من صرف كل ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله النفره
وقتا ما كان شاكرا وان كان تاركا لاكثر ما يجب عليه وايضا لزم عدم
صرف جميع ما انعم الله عليه اذا الانسان مشغول في كل وقت يوجد فيه بجملة
ما انعم الله عليه فلم يصرف الا في بعض الاوقات وان اريد به صرفه في جميع
الاوقات يتعذر تحصيله لان العبد لا يقدر على صرف جميع ما انعم الله عليه فيما
خلق لاجله في جميع الاوقات فان الانسان قد يشغله شان عن شان وانه

قد يكون نعمة واحدة مخلوقة لامور متعددة كل منها واجب كاللسان الخلق
لقراءة القرآن وغيرها فاذا صرفه العبد في احدها بعينه يعرف سائر ما انعم الله عليه
فيما خلق لاجله كان شاكرا مع انه تارك لما يجب عليه قلت ان صرف العبد
جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله في وقت معين اشارة الى صرف فيه على الوجه
الذي كلف العبد فلا محذور اصلا قيل اقول ان هذا السوال والجواب مذكوران
في بعض الحواشي التي كانت في نظره فاوردهما بعينهما كما لا يخفى على الناظر في تلك
الحواشي التي كانت ثم ذكر في السوال ان اللسان مثلا في كل وقت يوجد فيه
من جملة ما انعم الله عليه بناء على وجود اللسان في ذلك البعض الذي لم يصرفه فيه
فيكون نعمة اخرى ولم يصرفه ولا يخفى ان الجواب لا يدفعه بل الاولى في الجواب
ان يقال لا نم ان من صرف جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله في وقت من الاوقات
دون وقت آخر ليس بشاكر في ذلك الوقت الذي تحقق فيه صرف الجميع بل هو
شاكر في ذلك الوقت سواء لم يكن شاكرا في اكثر اوقاته فان عموم الاوقات
لم يعتبر في التعريف الا ترى انه يمكن تقييده ببعض الاوقات من غير تناقض
فهو في قوة المهملة من حيث الاوقات فان المراد بجميع ما انعم الله عليه جميع الامور
المنعم عليها سواء انها لا باعتبار تكاثرها بحسب وجوداتها في وقت دون وقت فان عليه دار
المتبادر هو الاول دون الثاني فاذا صرف جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله
في وقت ما تحقق صرف الجميع في ذلك الوقت ثم المراد بما خلق لاجله ما هو بحسب الشرع
على التفصيل المذكور في الشرح الجديد وح يتم جواب السوال ولا يبقى اشكال وفيه
بحث واما اولا فلان ما الزم من ان من صرف جميع ما انعم الله عليه في وقت
الشهر

الاوقات

٤١ من الاوقات يكون شاكرا اشعر بان من صرف يوما بعض ما اعطاه الله تعالى فيما
خلق لاجله فقط ويوما آخر بعضا آخر كذلك وهكذا الى ان يصرف الجميع في
اوقات مختلفة مع انه كان تاركا لكثير من الواجبات كان شاكرا اهـ
واما ثانيا فلان ما خلق لاجله يعم الواجبات والسنن فاذا صرف في واجب
وكان امرا آخر واجبا عليه في ذلك الوقت كان قرا بدل الفاتحة سورة اخرى
كان شاكرا مع انه تارك لما يجب عليه واما ثالثا فلان صرف جميع ما انعم الله
عليه في وقت ما انما يتيسر لو كان الجميع حاصلا في ذلك الوقت ليمكن صرفه
فيما خلق لاجله فيه لكن يمتنع ان يحصل جميع ذلك في وقت من الاوقات اذ
اللسان مثلا في كل وقت يوجد فيه من جملة ما انعم الله عليه فكيف يتصور
اجتماع جميع ذلك في وقت واحد والعجب ان هذا مع انه مذكور في السوال
لم يتنبه له فظهر ان هذا السوال والجواب غير ما هو مذكور في الحواشي والاصح
الموقنين ٤ ان يكون جوابه هو جوابه الذي هو فيها والنسبة بالموقنين عموم مطلق فان
النسبة المذكورة بين المعرفين انما تتم اذا اعتبر في الشكر العرفي كونه في مقابلة
النعمة ولا اشعار به في التعريف فيلزم ان يكون بينهما عموم من وجه لا مطلق
اذ لو صرف العبد جميع ما انعم الله فيما خلق واعطاه لاجله لا في مقابلة النعمة بل
لاجل كماله الذاتي او لانه شبه تربية الله كما هو مرتبة خلص العباد لا يكون
حامدا عرفيا مع انه شكر عرفي وفيه نظر اذ لا نم ان النسبة المذكورة بينهما لا تتم
الا لو اعتبر في الشكر العرفي كونه في مقابلة النعمة بل يكفي فيها كونه منبئا عن
تعظيم المنعم ولا يلزم في هذا ذلك لان صرف جميع ما انعم الله على عبده فيما خلق

لاجله يقتضى الاقدام بجميع ما يجب على العبد وشكر المنعم مما يجب عليه

يقتضى الاقدام به وح يصدق على صرف الجميع انه ينبئ عن تعظيم المنعم وان لم

يعتبر فيه كونه فى مقابلة النعمة قال صاحب الحيل اقول كانه دليل على ان الحمد

العرفى يعتبر فيه كونه فى مقابلة النعمة فانه اما بعينه الشكر اللغوى وذلك اذا

قيد النعمة بالواصلة الى الشاكر واما اخص فرد كما اذا قيدت به وقد

اعتبر فيها كونه فى مقابلة النعمة حيث قيل فى التعريف فعل ينبئ عن تعظيم

المنعم لكونه منعما وقال الشارح والشكر على النعمة خاصة فان معناه على

ماسلف هو كونه فى مقابلة النعمة فاذا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه

فى الطاعات ولم يكن فى مقابلة النعمة خاصة لا يتحقق الحمد العرفى وهو

ظ وكانه لم يتذكر القيد الاخير الماخوذ فى التعريف ثم لا يخفى ما فى عبارته

من التشويش وفيه بحث هو انه ان اراد بكونه فى مقابلة النعمة ان يكون التشويش ها

الباعث على الشكر نعمة فلا نسلم ان القيد الاخير يوجب ذلك فان قوله

لكونه منعما متعلق بالتعظيم وغاية ما لزم منه ان يكون تعظيم المنعم لكونه منعما

ولا يلزم منه ان يكون الباعث على الشكر النعمة كما حسبه وان اراد ان

التعظيم بسبب الانعام فهو مسلم فلا يلزم من ذلك ان يتوقف الموم المطلق

بين العرفى على الاعتبار فى الشكر العرفى لكونه فى مقابلة النعمة كما ادعاه

وان اراد امرا اخر فلا بد من تنبيه لتبيين حاله على انه ان اراد بصرف العبد

جميع ما انعم الله عليه فى الطاعات صرفه فى الواجبات والسنن حرماه

الشارح فشكر المنعم منه ويكفى لبعض افعاله صرفها فيها وح يصدق تعريف

الن

الشكر عليه كما بين فى الحاشية وان اراد صرفه فيما لاجله الوجه المذكور فلا

يكون صارفا فيما خلق لاجله كما عرفت فى الحاشية وصرف الجميع

من قبيل الثانى قلت هذا انجال ما سبق من انه فعل واحد قد تعدد متعلقه فانه

يدل على انه واحد فى ذاته وقد تعدد متعلقه بحسب الاعتبار واجيب عن

هذا باجوبة ضعيفة لا نطول الكلام بذكرها والحق فى الجواب بعد تمهيد مقدمة

بی گر ثم ان المراد بالفعل ههنا كما اشرنا اليه فى الحواشى السابقة هو الفعل اللغوى

الشامل للاعتقادات وغيرها من الامور التى ليست افعالا حقيقة ولفظ

الصرف عند ارباب اللغة فعل واحد اى فعل حقيقى هو المصدر مضاف الى

امور متعددة كضرب القوم بخلاف صرف الجميع فانها عندهم افعال ان

حقق العلامة اختار انه فعل واحد لغوى قد تعدد متعلقه ثم حقق ذلك بانه وان

كان فعلا واحدا فى اللغة الا انه فى الحقيقة امور متعددة بعضها

وحدة اعتبارية قيل اقول لا حاجة فى هذا الجواب الى تمهيد هذه المقدمة فانه

ملک لو لم يكن الفعل المذكور متناولا للاعتقادات وغيرها من الامور التى ليست

افعالا حقيقة يساغ لما ذكره من ان العلامة اختار انه فعل واحد لغوى

قد تعدد متعلقه ثم حقق بانه وان كان فعلا واحدا فى اللغة الا انه فى الحقيقة

ارضاه امور متعددة بعضها وحدة اعتبارية ثم لا يخفى ان الجواب الذى ارتضاه

يحوم حول الجواب الذى ذكره هذا القائل كما لا يخفى على من امعن وانصف

واقول ذكر هذا الجواب بعد هذه المقدمة ليعلم ان المراد بالفعل هو الفعل

اللغوى لا الاحتياج الجواب اليها واعتبار تحوله للاعتقادات يتعلق

قد اعتبر فرد ذلك فيما سبق وههنا اشار اليه بقوله على ما اشرنا اليه في الحواشي
السالفة وما نقله من الجواب ماخوذ من جواب المحشي كما لا يخفى على من تتبع جواب
هذا الكتاب على ان هذا الكتاب على ان ما ذكره من انه لو لم يكن الفعل
الى قوله ليساغ غير تام اذ لو لم يكن متناولا للاعتقادات لكان جزء الكل
ح فعلا لا نفسه كما اختاره العلامة وكذا امثال اشكل العرفي والحد
اللغوي قيل فيه بحث لجواز وجوده بدون الحد كما في الابكم ومقطوع اللسان
وفيه بحث لان مرجع العموم المطلق الى الموجبة الكلية العقلية كما حقق في موضعه
ولا مساغ فيه الى الجزئية الممكنة فلا يقدح في العموم المطلق جواز وجوده بدونه
نعم لو وجد بالفعل بدونه لبطل العموم المطلق بينهما ولم يتحقق ذلك قيل اقول
هذا انما يقضي العجب فان الاستاد قد كسره فقد ادعى ان النسبة بينهما هي العموم
المطلق وهذا الايراد منع وما ذكره في معرض السند من جواز وجوده
بدون الحد المراد منه الجواز العقلي الذي مرجعه الاحتمال بمعناه المحتمل
عقلا ان يكون موجودا بدونه بان يكون ابكم صار فاجيب بانه عليه
فما خلق لاجله لا يثبت ما ادعاه وقد كسره من النسبة وامثال ذلك الا ما
انما نشاء من عدم الاهتمام بحصول المقام فان الجواز قد يستعمل بمعنى الامكان
الذاتي وقد يستعمل بمعنى الاحتمال العقلي والمراد ههنا هو الثاني اي احتمال
وجوده في الواقع ووقوع الشيء في الشيء بالى فطع على التحقيق بينهما واشار
الى انه نشأ من عدم هذا التميز حلل كثيرا وامثال المعرف العرفي بينهما
لجواز وجود الشكر بدون الحمد في الاخرس ومقطوع اللسان وذلك محتمل

وحينئذ اما ان يكون دليلا نصا على نفي العموم واما ان يكون سند المنع العموم
والمجيب منع ان الجواز بمعنى الامكان لا ينافي العموم فان جعل ذلك
دليلا لايتم الاستدلال وان جعل سند الايصلح للسندية وهذا التعليل يطول
سلامته تعجب عن المجيب في تشنيع عليه بانه لم يدر ان المراد بالجواز ههنا هو
الاحتمال العقلي ولم يتذكر ان الاحتمال العقلي اعم من الامكان الذاتي
فالمنافي الامكان العموم لا ينافيه ما هو اعم منه بالضرورة وهذا انما يقضي منه
العجب لا ذلك على ان المتعارف في الايراد على دعوى النسبة من النقض
بمادة لا المنع بمجرد الاحتمال العقلي مثلا اذا قيل الحيوان اعم
من الناطق لم يتعارف منعه مستندا باحتمال ان يوجد الناطق
بدونه فينبغي ان يحمل الكلام على ما هو متعارف المقام فبطل قطعا
قيل قال في الصحاح بري بمعنى تبرأ فيصح تفسير العداوة بوجدان ما يوصل
الى المحط واجيب بان مصدره بري وهو في لا زما وعند با الا العداوة التي
لا بجي الا متعديا فلا يصح تفسير العداوة بالبعد انا المذكور لان
المنظور الراو لا في هذا الاعتبار وقيل فيه نظر لان المطابقة والمطابقية
متضايفان وهما معا كالابوة والبنوة وغيرهما من مقولة المضاف فكما
ان المطابقية بالكسر قائم بالواقع منسوبا الى الاعتقاد فالمطابقية بالفتح قائم
بالاعتقاد منسوبا الى الواقع ولا يلزم تقدم احد طرفي النسبة في الملاحظة
على الآخر وان نظر الى ان الموصوف منظور اليه اولا وبالذات يبنى على
ان المتصف بالذات معرفة حاله وملاحظة المعنى اليها بالتبع يلزم ان يكون

النقل ۴ … ح

اما ان يكون دليلا نصا على نفي العموم واما ان ۴

الشبهة ۴

البيع ۴

وهي

المنظور اليه اولا فان المطابقة بالفتح هو الاعتقاد والجواب ان المراد بالمطابقة
بالفتح كون الواقع مطابقا له على طريق وصف الشيء بحال متعلقه ولا شك
ان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو الواقع وفيما نقل في حاشية الكشاف عن
الشيخ اشارة الى ذلك فتامل ويمكن ان يقال المراد بالمنظور اليه اولا ما يستحق
التقدم في الملاحظة والاول على كل من الاعتبارين اولى بتقديم الملاحظة
ولذلك يقال حق الفاعل التقديم والاول على ان الحق الواقع وفي الصدق القول
والعقد فتامل واقول فيهما نظر اما في السؤال فلانا نختار ان المراد بالمنظور
اليه اولا ذات الاول والذي نسب الى الآخر بالمطابقة حتى يتصف احدهما بانه
مطابق بالكسر والآخر بانه مطابق بالفتح وتحقيق ذلك ان الامرين المتصادقين المطا
في نفس الامر ما لم ينسب احدهما الى الآخر بالمطابقة لم يتصف احدهما بالمطابقة
بالكسر والآخر بالمطابقة بالفتح ثم اذا انسب احدهما الى الآخر بالمطابقة يتصف
المنسوب بانه مطابق بالكسر والمنسوب اليه بانه مطابق بالفتح فالمنظور اليه
اولا هو ذات المنسوب لا وصف المطابقة ولا الموصوف المتصف بالذات واما
في الجواب فلانه لو كان المراد بمطابقة الاعتقاد للواقع كون الواقع
مطابقا له اولا شك ان كون الواقع مطابقا له عبارة عن مطابقة الواقع
لم يكن المطابقتان متصادقتين وقد اعترف بانهما متصادقتان ثم اي المطابقة
مرجح لهذا على ان يكون المراد بمطابقة الواقع للاعتقاد كون الاعتقاد
مطابقا له وهل هذا الا كما يقال المراد بابوة شخص لآخر كون الآخر ابنا له
وفساده ظاهر مما لا يخفى ولانه لا يلزم من كون الشيء فاعلا ان يكون منظورا

اليه

عند الاقرينة
الفاعل او المفعول

اليه اولا اذ الفاعل قد يكتب باخيره عن المفعول فيذكر المنظور اليه اولا
وارادة الى على هناك يحرر العبد يتبع المقام بلا قرينة تدل على ان باب
المفاعلة بالمعنى الذي نحن فيه يقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالتي علقه و
المفعولية معا فيكون كل منهما بحسب المعنى فاعلا ومفعولا فالحق ان التقابل
اول فيه بحث من وجوه منها انه لا يخفى ان ذات الاول والذي نسب الى
الآخر هو معروض النسبة كما يمكن ان يعتبر اولا الواقع وينسب الى القول
والعقد بالمطابقة بالكسر او بالفتح يمكن ان يعتبر اولا القول والعقد و
ينسب الى الواقع باحد النسبتين فلا فرق بين مطابقة الواقع بالكسر او بالفتح
ولا بين مطابقة القول والعقد بالكسر والفتح في ان الذات المنتسب اليه فيهما
يمكن ان يكون الواقع ويمكن ان يكون القول او العقد فما اختاره في الجواب
هو المطلقة يقول وان نظر الى ان الموصوف غاية ما في الباب انه وصف
الموصوف بالمتصف بالذات ولا دخل له في دفع المحذور الذي ذكره لانه اذا
نسب الاعتقاد الى الواقع بالمطابقة بالفتح كان المنظور اليه اولا هو
الاعتقاد لا الواقع فافهم ومنها ان هذا الذي اورده على الجواب لا يخلو اورده
عن غرابة لان السائل اورد على الحكم المذكور في ضبط التسمية اعتراضا والمجيب اجاب
عنه بانه يمكن ان يكون المراد بالمطابقة بهذا المعنى ليندفع الاعتراض فكيف
يتوجه عليه ما ذكره اذ محصله انه لم لا يحمل على معنى يرد عليه الاعتراض وذلك
مما لا يتوهم عليه احد من ارباب التحصيل ثم ان ههنا دقيقة اخرى من ان الفعل
المبني للمفعول انما يسند الى القائم مقام الفاعل لا على جهة قيامه به كما حققه

الشيخ ابن الحاجب ومعنى ذلك ان معنى ضرب زيد على صيغة المجهول مثلا
ضرب ضارب زيدا الا انه لما حذف الفاعل واسند الى المفعول غير
الصيغة الى المجهول ولذلك لم يكن مرفوعه فاعلا عنده ومن لم يتفطن بهذه
الدقيقة كالزمخشري جعل مرفوعه فاعلا فيكون معنى المطابقة بالرجوع على تحقيق
هذه الدقيقة مطابقة شيء لما فيكون من باب وصف الشيء بحال متعلقه كما
ذكر ولا يكونان من باب المتضايفات وعند ذلك ظهر سقوط ما ذكره انه اعترف
بانهما متضايفان فان التضايف انما ذكرناه في السؤال والجواب مبني
على نفي التضايف فانه اذا كان من قبيل الوصف بحال المتعلق لم يكن متضايفا
فان حاصل الكلام اذا وضع زيد لم يكن متضايفين ثم نحن بهذا المعروض
نظر من وجوه اولها ان ذات الاول المذكور معروض احدى النسبتين لكن
النظر المراد والاليس متعلقا على انه المقصود بالذات كما صرح به وابطله بل لان
بمعنى احد المتضايفين بان يكون مطابق بالكسر والآخر مطابقا بالفتح ولم
يبطل به اصلا ثم المتطابقان ان لم ينسب احدهما الى الآخر بالمطابقة
لم يصح ان احدهما بانه مطابق بالكسر والآخر بانه مطابق بالفتح وان نسب احدهما
الى الآخر بالمطابقة التي هي مصدر الفعل المبني للمفعول انعكس الامر لكنهم اعتبروا
في التسمية بالحق والصدق المطابقة التي هي مصدر الفعل المبني للفاعل على ما هو المتبادر
من لفظ المطابقة ولم يلتفتوا الى المعنى الآخر اصلا ولذلك حكم العلامة
بان الواقع اذا نسب الى الاعتقاد بالمطابقة كان الواقع مطابقا بالكسر
من تقدم حال انتساب احدهما الى الآخر بالمطابقة بهذا المعنى حكموا بتقدم

٤٩

ولم يعدوا امتناع انتساب احدهما الى الآخر بالمطابقة بمعنى آخر ولا وجوب
تقدمه حال الانتساب بالمطابقة فهذا المعنى حتى يكون امكان ذلك نقضا
عليهم وثانيها انه ان اراد ان الذات في المرتبة التي هو الذات معروض
النسبة فغير مسلم وان اراد انه بعد عروض النسبة لا يصير معروض النسبة
فمسلم لكن لا يلزم من تقدم ذات معروض النسبة تقدم معروض النسبة الا ترى
ان زيدا متقدم على ابنه والاب ليس متقدما على الابن لكونهما متضايفين فحكم
حكم بتقدم الذات على النسبة كان صحيحا بخلاف من حكم بتقدم معروض
النسبة عليها فلا يكون جواب المحشي باطلا وثالثها انه قد حكم بتقدم المعروض
وقد عرفت انه خطأ واستدل عليه بقوله بناء على ان المقصود بالذات معرفة
حاله ولم يتذكر ان الموضوع من المضاف المشهور ويمتنع تقدمه سواء التعلق القصد
اولم يتعلق ثم المحذور ههنا عدم التقدم بواسطة المضايفة ودفع هذا
المحذور باثبات التقدم بكونه مقصودا بالذات فكيف يصح ما ذكره
فان هذا الوصف لا دخل له في دفع المحذور ولقد اصاب بعض في تعليل
هذا الكلام بقوله فافهم ورابعها ان هذا الكلام من اعجب الغرائب فانه
فسر احد المتضايفين بالآخر وبنى على ذلك الجواب لما نبه على فساد ذلك
اجاب بان المجيب فسره بذلك ليندفع الاعتراض فكيف يتوجه عليه ما ذكره
ولم يتذكر ان الاعتراض لا يندفع بارتكاب امثال هذا الامر البديهي
البطلان وخامسها ان التزام الاعتراض اغرب كثيرا من امثال ذلك ولم لا يلزم
من عدم الحمل على هذا المعنى ورود الايراد حتى يتعين قوله فحصل انه لم لا يحمل على

منى رد عليه الايراد الاثر ان المحشى دفع الايراد المذكور بوجه وجيه و
خامسها انا لا نسلم ان معناه ذلك وحمله على ذلك بعيد لفظا ومعنا اما لفظا
فظ واما معنى فلظهور ان ذلك المعنى ليس مقصودا بالافادة من هذه العبارة
بل معناه ان يكون الاسناد الى ما قام به المصدر لا الى ما يكون قايما
بغيره ومتعلقا به مثلا الضرب قايم بالفاعل ومتعلق بالمفعول فالى اسناده
الى الفاعل يكون اسناده اليه على جهة القيام والى اسناده الى المفعول
يكون الاسناد لا على جهة القيام ثم اذا لحق ضروبيته فلا محالة يكون
الضارب كما اذا لحق ضاربه زيد يكون لا محالة المضروب واما ان
الاول معنى ضرب زيد والثاني معنى ضرب زيد فكلا اذ ليس شى منهما
مقصودا بالافادة كما لا يخفى وسادسها انه لما اعتبر الشيخ ابن الحاجب في
تعريف الفاعل ان يكون الاسناد على جهة القيام ولم يكن اسناده الى المفعول
على هذه الجهة لم يكن فاعلا عنده ومن لم يعتبر هذا القيد في الفاعل يكون
فاعلا عنده ولا يتغير باعتبار هذا القيد وعدمه معنى ضرب زيد كما
توهم فان معناه عند الفريقين بالفارسية زده شده زيد والحاصل انه
توهم ان معنى ضرب زيد على صيغة المجهول ضرب ضارب زيدا ثم توهم من ذلك
وصف زيد بحال متعلقه ح اى متعلقه ضارب لا يوصف زيد بالضاربية
ثم توهم انتفاء التضايف بين المطابقية والمطابق مع انه بديهى ثم توهم
سقوط كلام المحشى وكلها وهم على وهم على وهم فتأمل ومنها انما يكون هذا
النوع ذكره كالمثال الذى ذكره لو سلم انهما متضايفان اما لو كان الحال

كما ذكره المجيب وكان من قبيل الوصف بحال المتعلق لم يكن مثل المثال المذكور
اصلا لان الابوة والبنوة متضايفتين كما اعترف به المعترض فقياسهما
على المتضايفين فيكون من غير جامع ونقول الاحرى ان يكون المطابقية
بمعنا المعنى مضايف للمطابقة او غير مضايف وعلى الاول لا يصح نفى التضايف
وعلى الثانى لا يصح قياسه على مثال الابوة والبنوة وما ذكره من عدم كون
الفاعل منظورا اليه اولا غير منظور اليه لان اولوية تقدم الفاعل فى الملاحظة
مما لا ينكره محصل فان تقدم تصور المحكوم عليه اولى كما صرح به الاستاد قدس سره
فى مواضع من حواشيه وهو مما يشهد به الفطرة السليمة وما ذكره من ان الفاعل
حقه ان يجب تأخيره على المفعول فانما هو رعاية اولفظى ولا يلزم منه التأخر
فى الملاحظة وهذا كما ان معنى كان الناقصة مفهوم نسبى متاخر ملاحظة
عن ملاحظة الطرفين ومع ذلك تقدم فى الذكر فيقال كان زيد قايما وقوله
وذكر المنظور اليه اولا وارادة الفاعل تجوز بعيد ينبو عنه المقام كلام عجيب
فان غرض المجيب ليس ان لفظ المنظور اليه اولا استعمل فى معنى الفاعل حتى
يكون تجوزا قريبا او بعيدا بل غرضه ان المنظور اليه اولا انما قد اطلق
على الفاعل كما يطلق العام على الخاص ولا يلزم منه كونه تجوزا الا اذا اريد
به الخاص مع خصوصيته كما هو المشهور ولا يتعلق غرض بكون المراد من هذا
اللفظ الفاعل بخصوصه بل يكفيه ان يكون مطلقا عليه على اى وجه كان
وفيه بحث اما اولا فلان قوله لان اولوية تقدم الفاعل فى الملاحظة مما
لا ينكره محصل غير مسلم فان بداهة العقل شاهدة بجواز تأخر ملاحظته

وما ذكره من انه لا يلزم من التأخر في الذكر التأخر في الملاحظة مسلم الا انه
لا يلزم منه تقدم الفاعل في الذكر تقدمه في الملاحظة واما ثانيا فلانه
ان اراد ان الفاعل بحض مطلق من المعطوف اليه اولا فهو اول المسئلة
الكلام الاخير وان اراد انه اخص من وجه فهو مسلم لكن اطلاق العام عليه
انما يكون مجازا كما لا يخفى ثم قال ومنها ان في قوله على ان باب التفاعل
يقتضي نسبة كل من الامرين الى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فيكون
كل واحد منهما فاعلا ومفعولا نظرا اذ لو كان كذلك لم يكن فرق في المعنى
بين قولك طابق الواقع الاعتقاد وبين قولك طابق الاعتقاد الواقع
فلا يكون المفهوم من الاول مطابقة الواقع للاعتقاد ومن الثاني عكسه
بل يكون مفهوم كل منهما واحدا وهو نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقية و
المطابقية معا والتالي باطل قطعا بل جعل احدهما فاعلا والآخر مفعولا
لرجحان في احد الطرفين اما بحسب الواقع او بحسب اهتمام المتكلم او غير ذلك اذ دونها
لا يستحق احدهما بالفاعلية والآخر بالمفعولية ولذلك لا يجعل احدهما فاعلا
والآخر مفعولا في باب التفاعل فلا يقال تماثل زيد عمرا بل يقال تماثل
زيد وعمرو وقد صرح بعض اهل العربية بان المشاركة في باب المفاعلة في اصل
الفعل وفي باب التفاعل في اصل الفعل ومرتبته معا ولولا ذلك لم يكن
فرق بين البابين والتالي باطل لان باب التفاعل لازم كما ان باب المفاعلة
متعد فان قلت الرجحان انما يكون في احد الطرفين دون الآخر فيلزم ان لا
يتحقق في كل من الطرفين المطابقية والمطابقية معا قلت قد يتحقق الرجح

الى ان الرجحان الادعائي وهو هذا الاهتمام كاف ولا حجر فيه ثم لا يخفى
على من له ادنى فطانة ان هذا القائل انما تكلف بحسم هذا الجواب
ذبا عن كلام القوم الذين هم الآباء الروحانية وذلك من غاية انصافه
حيث لم يسلك مسلك طريق المتشاركة كما هو شيمة المشتغلين في هذا الزمان
كلما عن لهم شبهة عضوا عليها بالنواجذ ولم يلتفتوا الى التوجيهات الصحيحة
ترويجا لسلعتهم الكاسدة وتحصيلا لاغراضهم الفاسدة نعوذ بالله
من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وفيه بحث وهو ان الملازمة التي
ادعاها ممنوعة اذ لو كان كذلك لم يكن فرق اي ممنوع اذ اقتضاء نسبة
كل منهما الى الآخر لا يمنع من ان يكون نظير المنطوق او المفهوم فاذا
قلت طابق الاعتقاد الواقع كان منطوقه ان الاعتقاد مطابق
بالكسر والواقع مطابق بالفتح ويفهم منه ان الواقع مطابق بالكسر والاعتقاد
مطابق بالفتح واذا قلت طابق الواقع الاعتقاد يصير الامر بالعكس منطوقا
ومفهوما ثم انا لو سلمنا ان هناك رجحانا ما لكن لا نسلم انه يقتضي نفي
فاعلية الآخر فيما بحسب المعنى فاعل ولا يلزم من كون شيء فاعلا بحسب
اللفظ اي اولا ان ينظر الى احدهما واما ما ذكره من ان الرجحان الادعائي
كاف في ذلك ولا حجر فيه ضعيف وانما يكون كافيا لو كان الرجحان الادعائي
في كلا الطرفين معا حتى يكون كل منهما في اطلاق واحد فاعلا في المعنى ولا يتصور
ذلك كما لا يخفى واذ قد عرفت ما في هذه التوجيهات التي ارتكبها اكابر
لتوجيه كلام القوم علمت ان عدم الالتفات الى امثال هذه التوجيهات

كان يسمعه غيره احسن ما ولى   فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان
الواقع مطابقا بكسر الباء قيل هذه الملازمة فان نسبة الواقع الى الاعتقاد
يحتمل ان يكون بالمطابقة بالفتح ح يكون الواقع مطابقا بفتحها واول المطابقة
في عبارة العلامة كما هو المتبادر منه مصدر الفعل المبني للفاعل وهي صفة
قائمة بالمطابق بالفتح كما ان الضرب صفة قائمة بالضارب متعلقة
بالمضروب وارادوا بقولهم احد الامرين نسب الى الاخر بالمطابقة
ان المطابقة التي صفة اعتبرت متعلقة بالآخر وبالقياس اليه كما اذا قيل
زيد نسب الى عمرو بالبنوة ان بنوة التي صفة اعتبرت متعلقة بعمرو وبالقياس
اليه فيكون المراد بقول العلامة فان نسب الواقع الى الاعتقاد بالمطابقة
انه اعتبر المطابقة التي صفة الواقع متعلقة بالاعتقاد وبالقياس اليه ح يكون
المطابقة المذكورة التي هي مصدر الفعل المبني للفاعل صفة للواقع فلا محالة
يكون الواقع مطابقا بكسر الباء فتامل قال بعض فضلاء الزمان اقول
قد قرر المجيب ان كل واحد من الواقع والاعتقاد مطابق للآخر ومطابق
له لان كلا منهما فاعل ومفعول فاذا نسب احدهما الى الاخر امكن ان يكون
مطابقا بالفتح اذ كما ان المطابقة بالكسر صفة له تنسب الى صاحبه كذلك المطابقة
بالفتح صفة له فيه انه لا يتم ما ذكره من ان مطابقة الواقع بالفتح للاعتقاد
صفة له لوحظ فيها الاعتقاد اولا فالوجه ما ذكرناه آنفا وجوابه اما اولا
فلانه لا شك ان المطابقة التي هي صفة الواقع متعلقة بالاعتقاد المطابقة التي
هي صفة الاعتقاد متعلقة بالواقع فيكون كل منهما موصوفا بالمطابقة ومتعلق

المطابقة

المطابقة به وان كلا منهما من حيث قيام المطابقة به مطابق بالكسر ومن حيث
تعلق المطابقة به مطابق بالفتح وانه اذا نسب احدهما الى الآخر بالمطابقة
بالمعنى المذكور يكون ماخوذا من حيث قيام المطابقة به فيكون مطابقا بالكسر
من حيث هو كذلك واما ثانيا فلان قوله ولا يتم ما ذكره ح لان ما ذكره هو انه
اذا نسب احدهما الى الآخر بالمطابقة اي المطابقة التي هي صفة تعتبر بالنسبة
الى الآخر من حيث ما ذكر في الحاشية كان المنسوب الذي قام به المطابقة
مطابقا بالكسر والمنسوب اليه مطابقا بالفتح وقوله اذا نسب بالوجه المذكور
امكن ان يكون مطابقا بالفتح ان اراد به ان ما قام به المطابقة اذا نسب
بالوجه المذكور امكن ان يكون مطابقا بالفتح فامكانه ح ممنوع وهل هذا الا كما
قال ما يكون صفة الابوة المنسوبة الى الآخر من حيث نسبه اليه ابنا
وان اراد انه اذا نسب اليه لا بالوجه المذكور فغير مفيد اذ لا ينافي
ما ادعاه ومنشاؤه هو العدول عن تقييد النسبة بالمطابقة وعن تفسيره
حسب قصد المحشي فان ما كان صفة المطابقة من حيث هو كذلك مطابق
بالكسر لا مطابق كما ان من صفة الضرب من حيث هو كذلك ضارب لا
مضروب   فالقوة القريبة يتأثر قبيل على هذا اجمل العقل الهيولاني
من مراتب القوة النظرية او من مراتب النفس بحسب تلك القوة محل
نظر لانه ليس النفس في هذه المرتبة تأثر بل لها استعداد تأثر فينبغي
ان يفسر القوة بالتي تتأثر النفس بها او استعداد لذلك ح لعل بني الامر
على المساهلة واعتبار استعداد الشيء مرحلته تنبيها على ان المراد من العقل

تحقيق مراتب القوة النظرية

من الاستعداد القريب وانما قلنا المراد هو هذا اذ لو كان المراد مطلق
الاستعداد لما انحصر مراتب تلك القوه في الاربع اذ لها باعتبار
الاستعداد البعيد مرتبة اخرى فوق الهيولاني من المرتبة الحاصلة لها
قبل تعلق النفس واولا فيه نظر اما اولا فلان العقل الهيولاني علة
للتاثر ويجوز ان يتقدم العلة الناقصة على المعلول زمانا كان المعد والمادة
فلا يلزم من تقدم العقل الهيولاني على التاثر في الزمان ان لا يكون من جملة
اسبابه واما ثانيا فلانا لا نم ان لتلك القوه مرتبة قبل تعلق النفس
وانما يكون كذلك لو كان للنفس قبل التعلق وجود وهو ممنوع لم لا يجوز ونحوه
ان يكون حادثة بحدوث البدن كما ذهب اليه المعلم الاول وتابعه فضلاء
الزمان اقول كلام القائل الاول صحيح لكن المعترض عليه لم يقف
على مقصوده فان غرضه كما يفصح عنه عبارته ان الكلام ههنا في مراتب
القوه المتاثرة من حيث هي متاثرة فان اريد التاثر بالفعل فظاهر انه
مفقود في الهيولاني وان اريد التاثر بالقوه في اي مرتبة كانت فلها قبل
وجودها ايضا تاثر بالقوه لانها ممكنة الوجود وان التاثر المترتب عليه هو الحاصل
كلامه ومنشاؤه انه لم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي
فانها قبل وجودها متصفة بالامكان الذاتي لا بالاستعدادي العلمي بل
المادة مستعدة لان يتعلق به النفس فظهر ان كلامه ليس مبنيا على ان
العقل الهيولاني ليس من اسباب التاثر لكونه سابقا عليه بالزمان حتى
يمنع بانه لا يلزم من السبق الزماني ان لا يكون سببا له لان السبب الناقص

يجوز
يجوز تقدمه بالزمان ولا مبنيا على وجود النفس قبل البدن حتى يمنع لجواز
كونها حادثة بحدوث البدن وجوابه انا لا نم انصاح عبارته عن ذلك
فانها صريحة في ان قوله القوه التي بها يتاثر لا يشمل العقل الهيولاني و
معنى ان تغير القوه بالتي يتاثر النفس بها او استعداد لو كان شاملا لها
وهذا هو الذي الزم حمل المحشي كلامه عليه واورد عليه الايراد وهذا القائل
حرف كلامه عن ظاهره واورد عليه ايرادا آخر وانت خبير بانه لما يرد
عليه الايراد سواء حرف عبارته عن ظاهرها او لم يحرف كان الاحرى
ان لا يعرف عنه كما فعله المحشي   خلوا اي قيل هذه العبارة ظاهرة في
ان خلوها عن جميع العلوم الحصولية والحضورية ظاهر وان نوقش فيه يرد عليه
ان الخلوص العلم بذاتها باطل عندهم اذ المجرد لا ينفعل عن ذاته فكيف يكون
الخلو عن مطلق العلم ظاهرا وان حمل على ان الخلوص جميع العلوم الحصولية نظرا
الى ان المناقشة لا ترتبط به اصلا فان المناقشة انما هو بلا ينتزع او عن
متوسط اصلا وعلى الوجهين لا يصح تلك العبارة وفيه نظر لان المجردات
اربعة على المادة وعما يقوم مقامها كالعقول لا يعقل عن ذواتها اصلا
واما المجردات التي لها ما يقوم مقامها كنفوسنا فالظاهر حالها انها في
مبداء الفطرة خالية عن الكمالات العلمية ثم بعد اشتغالها بالالات
يحصل لها تلك الكمالات فان قلت علمها بذواتها نفس ذواتها فيمتنع
وجودها بدونه قلت انا لا نم امتناع ذلك اذ من الجائز ان يكون لكون
الذات علما بها شرط فما لم يتحقق ذلك الشرط لم تكن الذات علما بها كما

ان لكون المبداء الفياض خزانة لمعقولات زيد مثلا شرطا اذا
تحقق كان المبداء الفياض خزانة لها واذا لم يتحقق لم يكن وبهذا ما ذكرنا
ان علم النفس بصفاتها انضمامي بصفاتها عندهم ومع ذلك يجوز الغفلة
عن الصفة في بعض الاحيان كما لا يخفى فظهر ان الظاهر من حال بوعلي سينا خلوها
في مبداء الفطرة عن العلوم كلها كما ذكره العلامة قال صاحب التحصيل
اول ما ذكر الشيخ في بعض تعليقاته عند اثبات تجرد النفس انك لا تغفل
عن ذاتك اصلا في حال من الاحوال ولو في حال النوم والسكر ولو جوز
تجوز ان يغفل عن ذاته في بعض الاحوال حتى لا يكون بينه وبين الجمادي
في هذه الحال فرق فلا يجري هذا البرهان معه وقال بهمنيار في التحصيل
فصل العقل والمعقول ثم ان النفس الانسانية يشعر بذاتها فيجب ان يكون
وجودا عقليا فيكون نفس وجودها نفس ادراكها ولهذا لا يعزب
عن ذاتها البتة بهذه عبارته مثله في الشفاء فعلم ان ما ذكره مخالف لكلام
القوم فان تمسك بوجدانه تخالف وجدان غيره من الحكماء فكيف يلتفت اليه
ثم الايراد عليه قد كرره بناء على مذهب القوم فانه سياق هذا الكلام
مساق الامور المقررة على انه لا يخفى على المتدرب في الصناعة ان العلم عندهم
هو الصورة المجردة الغير الغائبة عن المجرد ولا شيء من الاشياء بغائب عنه
في حال من الاحوال وكيف يغيب الشيء عن نفسه فاذا كان الشيء مجردا كان عالما
بنفسه دائما وليس العلم هو الالتفات حتى يتوهم انه قد يلتفت الى النفس بل
العلم عين الصورة المجردة الغير الغائبة عن نفسه فظهر ان الظاهر من حال بوعلي سينا

عدم خلوها في مبداء الفطرة عن العلم بنفسها لا كما ادعاه هذا القايل
وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان الظاهر من حال بوعلي سينا خلوها في مبداء
الفطرة عن العلوم كلها وعدم خلوها مبني على مقدمات خفية نظرية غير تامة
في النظر كتجرد النفس الذي انكره الطبيعيون عن آخرهم وان كل مجرد عالم
ولا تم البرهان عليه وظهور الخلو لا ينافي عدم الخلو المبني على امور خفية كما
ذكره المحشي لا يكون مخالفا لكلام القوم اصلا اما على تقدير تجرد النفس فقط
واما على تقدير تجردها فلانه غير ظاهر ولا حجر في ان يكون الظاهر غير الواقع الا ترى ان
الظاهر من ان المبصر مثلا هو الامر الخارجي وقد قام البرهان على انه ليس كذلك
كما حقق في موضعه واما ثانيا فلان ما نقله عن القوم وايده بكلام الشيخ وبهمنيار
من ان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا ينافي ذلك ان يكون لكون الذات
عالما بها شرط كما ان لكون الصفة عالما بها شرطا فلم لا يجوز ان يكون هناك
شرط اذا تحقق كان الذات عالما بها واذا لم يتحقق لم يكن ثم لا يخفى اولى ان
حقيقة الذات غير غائبة عنها ولو كان ذلك علما بها لزم ان يكون حقيقة الجسمية
المجردة معلومة لكل احد ومن البين انه ليس كذلك على ان المحقق الطوسي قد صرح
في قولهم انك لا تغفل عن ذاتك ابدا وقال فان المعترض عليه ربما غفل عن ذاته
في وقت الاغماء وايضا ذلك ظاهر في كثير من الامراض النفسانية والاولى
ان يبدل قوله المراتب القوة النظرية وكذا بقوله تسمية بالعقل المستفاد فان
فان المستفاد هو القوة والمسمى [illegible] مستفيد وتنبيه لما بينهما من المنافاة كما ذكرت
والمباينات بان تيقنه مثلا بان زيدا يشارك عمروا وبكرا في امر ما ولا يشاركه

عمرا وبكرا في امر ما ولا يشارك هذا الوحش وذاك الشجر فيه فيستعد لان
يفيض عليه مفهوم الانسان لان التنبيه المذكور بمنزلة طلب خصوصية الامر
المشترك او يكون معها طلبها واذا تنبه بان افراد الانسان يشارك هذا
الوحش وذاك الشجر في امر ما ولا يشارك هذا الشجر وذاك الحجر فيه يستعد لان
يفيض عليه مفهوم الحيوان بمثل ما ذكرناه آنفا واذا تنبه الى الانسان جزم بصدق
نسبة الناطق ايجابا وعلى هذا القياس فان قلت التنبيه المذكور مستلزم للتصديق
وهو مستلزم لادراك الامر الكلي فيكون الكلي قبل التنبيه المذكور حاصلا
قلت انما يلزم ذلك لو كان التصديق المذكور تصديقا تفصيليا منطقيا
وليس كذلك بل هو تصديق اجمالي حسي وهو لا يستلزم ادراك الامر الكلي
كما هو في موضعه على ان القوم لا يحصرون طريق حصول الكليات مطلقا فيما
ذكر فمن الجائز ان يحصل بعضها كمفهوم الامر او الشيء بطريق آخر ثم يصدق
في الصور المذكورة تصديقا منطقيا تفصيليا يستعد لان يفيض عليه الكليات
المذكورة حسب ما حققناه قال بعض فضلاء الزمان اقول لا يخفى ضعف هذا
الجواب فان التنبيه بالمشاركة في امر ما من غير تعيين هذا الامر بوجه من الوجوه حتى
مفهوم الامر او الشيء او غيرهما من المفهومات غير ممكن فاذا تنبه للاشتراك
في مفهوم معين سواء كان ذلك المفهوم امرا عاما او خاصا فان كان ذلك
التصديق عقليا فقد حصل له الكلي بالفعل وان كان وهميا تخيليا بمنزلة ما
للحيوانات العجم فهو متعلق بخصوصية معلومة ولا نسلم ان ذلك بمنزلة طلب خصوصية
الامر المشترك ولانه يلزم ان يكون معها طلبها فانه اذا حصل لنا ان هذا

العسل

العسل حلو فهذه الحلاوة المحسوسة على وجه الحكم الوهمي لا يحدث فينا طلب
خصوصية اخرى في هذه الحلاوة فمثل هذا الحكم كما لا يستلزم ادراك الامر الكلي
لا يستلزم طلب الامر الكلي وبالجملة لا بد لذلك من بيان والعلاوة التي ذكرها
آخرا في غاية البعد عن سياق كلام الشرح والحاشية في هذا المقام فانه
يدل على ان الغرض المسوق له الكلام ههنا كيفية تدرج النفس من مرتبة
الهيولاني الى مرتبة المستفاد وما بعدها فلو كان حصول بعض الكليات بطريق
آخر لكان الظاهر ان يتعرض له وفيه بحث اما اولا فلانه لا اختفاء في ان
التصديق بان هذا وذاك مشتركان في امر قد يصير منشأ لارادة معرفة
ما فيه الاشتراك ولا في ان هذا التصديق اذا كان حسيا اجماليا
مثل تصديق الحيوانات العجم لما يريده حركاتها الارادية لا يتوقف على ادراك
امر كلي حسب ما حقق في موضعه فان اتفق ان يصير التصديق المذكور منشأ
لارادة معرفة القدر المشترك ولا يكون هناك مانع يفيض من المبدأ
الفياض ذلك القدر المشترك ولا يكون هناك مانع منهما ولا يتوقف ذلك
على ان يستلزم التصديق المذكور لطلب قدر المشترك كما توهمه بل يكفي ان
يصير في بعض الصور منشأ للطلب فان التنبيه بالشيء كثيرا ما يصير منشأ للطلب
وهذا هو المراد بان التنبيه بالمشاركة بمنزلة الطلب ثانيا فلانا لا نسلم ان
ما ذكره في العلاوة في بعد فضلا عن غاية البعد اذ من البين ان حصول
علم الاشخاص من الكلي ليس يجب ان يكون على نسق واحد فمنهم
من يحصل له المطالب بالنظر ومنهم من يحصل له بالحدس ومنهم من يحصل له كلاهما

ومنهم من يحتاج الى التنبيه ومنهم من لا يحتاج اليه الى غير ذلك مما ذكره ليس
طريق حصول العلم لكل واحد منهم بالطريق لحصول ما هو الغالب فلا يبعد
ان يحصل بعض الامور العامة التي اقرب عند العقل بلا تنبيه المشاركة
واما ثالثا فلان محصول ما ذكره المحشي ان التنبيه بالمشاركة يمكن ان يحمل على
التنبيه بالمشاركة على ان يصدق بان بينهما شركة في امر ما طالبا لخصوصية
هذا الامر المشترك كانت تصدق بان بين زيد وعمرو وتعلق طالبا لخصوصية
ذلك المتعلق وكون التصديق المذكور سواء كان مجملا او مفصلا بمنزلة الطلب
او هو الطلب مما لا شبهة فيه ثم هذا المورد لم ينبه بهذا المعنى المراد
مع وضوحه وتوهم لغيبي آخر فتأمل ان احدهما التنبيه بالمشاركة في امر مخ
غير تعيين هذا الامر بوجه من الوجوه حتى بمفهوم الامر والثاني ان
تنبيه للاشتراك في مفهوم معين سواء كان عاما او خاصا فيتأتى الايراد كما هو
المراد ملكة الاشتغال فان قلت ملكة الاشتغال لا يحصل الا بتكرار الاشتغال
كما ان ملكة الخياطة مثلا لا تحصل الا بتكرار او مزاولة عملها ولم يحصل الاشتغال هناك
بعد فكيف يكون ملكة الاشتغال حاصلة قلت هذا الحصر مسلم فان المراد بملكة
الاشتغال كما صرح به صفة كاملة راسخة يتمكن بها من الاشتغال الى النظريات ولا يشترط
فيها ان يكون حصولها بمزاولة العمل فيصدق على البديهيات الحاصلة
هناك هذا التعريف كما لا يخفى وهي المراد بملكة الاشتغال وما قال بعض فضلاء الزمان
اقول هذا السؤال والجواب ماخوذان من اصل الحواشي الشريفة وقد
نبهت في حاشيتي على ان مثل هذا المراد بالملكة المضافة الى الافعال مطلقا

كما يظهر بالمراجعة اليها والذي يختص لهذا القائل هو انه جعل الملكة صادقة
على البديهيات الحاصلة هناك وهو كما ترى وفيه بحث اذ لا نذهب عليك
ان مدار الجواب ههنا هو ان يجعل العقل الاول شاملا للبديهيات
اذ من البين انه لا يحصل بمجرد حصول البديهيات صورة اخرى فلو لم
يجعل الصفة شاملة له كما جعله القائل المذكور لا يظهر للسؤال جواب
فاي جواب يعلم من الحاشية الشريفة وانبهت في حاشيته
وذلك انما يكون بعد المشاهدة مرة بعد اخرى اقول ههنا بحث وهو ان النظريات
المكتسبة من البراهين القطعية كالمسائل الهندسية يتيقنه قطعا وقد اعتبروا
في تعريف اليقين الثبوت وفسروه بامتناع الزوال فان ارادوا به امتناع
الزوال عن المدركة يلزم ان لا يغيب تلك المسائل عن المدركة اصلا او
يكون للكاسب بالتوجه اليها بعد ما كسبها ابدا اعقل مستغنيا اذا كنى
في الحصول في المدركة ومن البين انه ليس كذلك وان ارادوا به امتناع
الزوال عن الخزانة يلزم تكرار المشاهدة اذ بمجرد الكسب لا يحتاج ان يكون ممتنع
الزوال عن الخزانة قال بعض فضلاء الزمان اقول في هذا البحث بحث اما
اولا فلانا نختار ان المراد هو الثالث وهو امتناع الزوال بتشكيك
المشكك بل صرح بعضهم بهذا القيد واما ثانيا فلان للقائل ان يختار الشق
الثاني ويمنع انها في اول حصولها يقينية بل يلتزم انها انما تصير يقينية اذا
رسخت بحيث لا يزول عن الخزانة والجواب بالاخير هو الذي يتبين في التعام
اورد في حاشيتي من انه قد صرح بعض الفضلاء بان المعنى النحوي يرون

بكثرة المشاهدة كما يشهد به من له جودة المدركة والحافظة لعل الجزم جواب الكل منعه
الا انه عمان يتعلم عن غيره وجوابه اولا ان ما اختاره ليس شيئا ثالثا لا
الذي رده والمستدل فيهما فانه ردده في محل ممتنع الزوال عنه وتشكيك المشكك
ليس محلا لذلك حتى يسمع ان يقال لا يعني الزوال عن المدركة ولا عن الحافظة بل
بمعنى امتناع الزوال بتشكيك المشكك بل هو الحصص لامتناع الزوال
بطريق مخصوص ويجري فيه الترديد المذكور بان يقال ان اردت بامتناع
الزوال بتشكيك المشكك عن المدركة فيلزم ان لا يكون الحاصل من الحس
الظنوني مثلا يقينا لانه كثيرا ما يزول عن المدركة وما جاز زواله جاز زواله
بتشكيك المشكك فانه دليل خلافه وكذا ان اردت بامتناع الزوال
بتشكيك المشكك عن الحافظة بكذا وكذا وثانيا انه يلزم مما ذكره ثانيا
ان لا يكون الحاصل من البراهين يقينا وهو خلاف ما عليه الجمهور واما
ما اورده فيها حتى بالحواشي الشريفة من ان بعض القضايا الحسية
قد يصير مجهولا لبعض النفوس من غير تكرر المشاهدة فان اراد بالاختزان
في بعض الاوقات فلا يبعد ذلك لكن لا يصح ان يكون سند المنع مقدمة
تجربية مذكورة في الحاشية المذكورة على ان يكون الاشتغال الى نظرين
متى شاهدت النفس يتوقف على تكرر الاعلام وان اراد به الاختزان
في جميع الاوقات فهو بعيد غاية البعد فكيف يرجح ما ذكره المانع
مقدمة تجربية بمجرد احتمال بعيد عقلي بلا مستند ولا ينبغي ان يلتفت
الى مثل ذلك الحد وانما سميت هاتان القضيتان ضرورة النظريات

عن بدر

لحدسه

مخزونة مسبوقة بحصولها في القوة العاقلة فيصدق عليها انها حادث
مخزونة انها معقولة بالفعل اذ يكفي في كون الشيء حاصلا وقوعه في احد الازمنة
الثلاثة كما حقق في موضعه فلم لم يعتبر ذلك في وجه التسمية وارتكب التجوز في تسمية
القوة القريبة من الفعل باسم الفعل قلت لان هذه القوة قد اخذت رتبة
رابعة للحصول السابق عليها فالمناسب في التسمية اعتبارها لا اعتباره
قال بعض الفضلاء اقول لا السؤال شيء ولا الجواب اما الاول فلانه ان كان
المراد في السؤال انه لم لم تسم المرتبة السابقة على المستفاد بهذا الاسم مع تحقق
وجه التسمية فيه فيكون المراد بقوله فلم لم يعتبر هذا المعنى والاسم فيه
هذا المعنى بالحقيقة باسم العقل وارتكب التجوز في تسمية ما ليس فيه هذا المعنى
بالحقيقة بذلك الاسم فظ سقوطه لان المناقشة في وجه التسمية لا يطرد ولا
ينعكس كلام المشهور وما يقتضيه لا يدفع الجواب المذكور هذه المناقشة كما لا يخفى
وان كان المراد بالسؤال انه لم لم يعتبر في وجه التسمية هذه المرتبة الحصول السابق
مع تحققه بجعل في اعتبار اللاحق مع انه لم يحصل بعد فلا حاجة في الجواب
الى قوله لان القوة اخذت مرتبة رابعة لان بناء السؤال على هذه المقدمة
فلا وجه لتكراره في الجواب ثم حال السؤال كما اراد هو مناقشة في وجه
التسمية وكذا حال الجواب اذ الدليل ان يتراءى ان القوة محفوفة بتعلقين احدهما
سابق وسببه والآخر مسبوق به ومسببه فلم اعتبر الثاني في وجه التسمية
ولم يلتفت الى الاول مع ان الاول متحقق والثاني لم يتحقق فالسؤال باق
بحاله على فرض كونه متعبدا به وان فسر نظرا اذ المراد بالسؤال كما ينادي عليه عبارته

اذ لم يعتبر في نفسه تسمية القوة القريبة من الفعل التي هي المرتبة الرابعة الحصول السابق
وبحلول اعتباره الحصول اللاحق والاستنزار الذي ذكره ع اذ حاصل
الجواب ان القوة القريبة من الفعل لما اخذت مرتبة رابعة فالمناسب في
تسميتها اعتبار حال القوة المذكورة وتلك الحال كونها بالقياس الى
الفعل اللاحق ومضافا اليه دون الفعل السابق ضرورة ان المراد
بالفعل في قولهم القوة القريبة من الفعل اللاحق واذن فرق بين الفعلين
وبه يندفع ما اورده في السؤال فظهر ان السؤال ناش من الذهول فان العلامة
ارتكب تطويلا في وجه التسمية مع الاستغناء عنه بهوط واما الجواب فهو
مبني على اعتبار لطيفة تخفى على الواقف بالبطلان وما اورده عليه في حاشيته
الرجاء فانه لما احتاج المجيب الى مقدمة مذكورة في السؤال ذكرها هناك
ولا حرج في ذلك وامثال هذه الايرادات من قبيل تشبث الغريق بالحشيش
فليس يخفى الا على المتفحص مشاهدة جميع النظريات ان اراد
بمشاهدة النظريات المأخوذة في تعريف العقل المستفاد التفات النفس
اليها واحضارها بالبال يلزم ان تكون هناك مرتبة اخرى غير المراتب الاربع اذ
ان يكون النظريات حاصلة في المدركة غير ملتفت اليها كالصور حال
الالتفات الى الكبرى عند الاكتساب وان اراد بها حضور النظريات
في المدركة سواء كان ملتفتا اليها او لم يكن فلا يبعد ان يكون جميع النظريات
المدركة حاصلة في القوة المدركة في هذه الدار اما بدون الالتفات اليها او
مع الالتفات الى احدها سيما اذا كانت النظريات المدركة قليلة ولا

احتياج

احتياج في ذلك الى التجرد عن جلباب البدن كما لا يخفى قال بعض فضلاء الزمان
اقول يمكن ان يختار الاول ويمنع قوله لزم ان تكون هناك مرتبة اخرى الا ترى
ان حال النفس في اثناء تكرار المشاهدة لم يحصل العقل الفعل لا يجعل مرتبة
اخرى مع انه عند صاحب اقرب الى الكمال الانحصار او يختار الثاني ويمنع
قوله فلا يبعد ان يكون جميع النظريات حاصلة في المدركة غير ملتفت اليها كما يشهد
به من راجع وجدانه الصحيح نعم يرد ان هذا لا يجري فيما اذا كانت قليلة
كما ذكر في الحاشية الا ان كانت في نظره وقد ذكره بقوله لا سيما وعدل عنه
الى قابله وجوابه ان المنع الذي اورده على الاول من الاول بين الذي اختاره ط
السقوط لانه لما اختار ان يكون مشاهدة النظريات هي الالتفات اليها
ومن البين ان العلم بكيفية لا يكون بدون الالتفات فلا جرم لا يكون هناك
مرتبة اخرى وما ذكره في معرض السند تنوير للمنع لا انه على تقدير
صحته يدل على ان هناك مرتبة اخرى غير ما ذكره المورد انتهى ولا يلزم منه نفي
ما ذكره المورد اصلا كما لا يخفى واما المنع الثاني الذي اورده على اختيار
الشق الثاني من الترديد ففيه انه لما كان الحصول في المدركة اعم من ان يكون
مع الالتفات او بدونه ومن المعلوم انه لا يجري في كثرة المعلومات بدون
الالتفات اليها فاي بعد في ان يحصل جميع النظريات معلومة لشخص في هذه
الدار واي فرق بين حصولها في هذه الدار وتلك الدار نعم اذا اريد بالمشاهدة الا
لتفات وفي هذه الدار لا يتيسر الالتفات الى كل واحد واحد منها
ويحتمل ان لا يكون في دار الآخرة النفس الى الالتفات الى الكل والدار كذلك

يكون بين الدارين فرق في ذلك   ولما كان اعلم ان قول
الشارح لما كان للانسان في مبداء الفطرة المرتبة الاولى والآلات
لتحصيل المرتبة الثانية يدل على انه حمل المراتب المذكورة على
مراتب النفس الانسانية مطلقا وما كتبه العلامة على الحاشية من انه
المط ههنا اشارة الى المرتبتين الاوليين حاصلتان له حيث حمد الله
وشكره عليهما والى ان الاخريين غير حاصلتين حيث سال الله
نعم واستمد فيما يتوقف عليه حصولهما يدل على انه حملها على مراتب
نفس المص فان حملت على مراتب النفس الانسانية مطلقا على ما يدل
عليه الشرح وتكلف في تطبيق عبارة الحاشية عليه لا يستقيم الحكم بحصول
المرتبتين الاوليين دون الاخريين لها وان حملت على مراتب نفس
المص على ما يدل عليه عبارة الحاشية وتكلف في تطبيق عبارة الشرح عليه
لا يناسب اعتبار مبداء الفطرة وهو ظ ولا اعتبار حصول الآلات لتحصيل
المرتبة الثانية لان المرتبة الثانية حاصلة له قطعا فيكون اعتبار الشارح
ان الحمد على حصول الآلات لتحصيل المرتبة الثانية يقتضي حصول تلك
الآلات لا حصول المرتبة الثانية كما يتوهم من الحاشية وبالجملة لا توافق
بينهما في الشرح والحاشية ههنا وما في الشرح اوفق بما في الكتاب حيث ذكر
فيه المراتب بصيغة المتكلم مع الغير فالحمد فضلا والزمان اقول هذا
اي عدم التوافق بغير مسلم فان مؤدى كلام الحاشية ان المص اشار الى
حصول المرتبتين الاوليين له وذلك لا ينافي كون الشارح اراده بطريق

براعة الاستهلال من مراتب النفس مطلقا كما لا يخفى على من له طبع سليم
بل لو صرح بحصول المرتبتين الاوليين له لم يكن منافيا للاشارة الى
مراتب النفس مطلقا فان الاشارة اليهما تحصيل بمجرد ذكرهما او ذكر
متعلقهما سواء اشار الى انهما حاصلتان له او لم يشر اليه ثم الاشارة
الى حصولهما لا يقتضي تخصيص المراتب بالمشار اليهما بنوع اصلا وفيه نظر لانه
اراد ان اشار المص الى حصول المرتبتين الاوليين اشارة الى مراتب
النفس مطلقا بطريق براعة الاستهلال فهو ظاهر الفساد اذ ليس حصولهما
من مراتب النفس مطلقا حتى يصح ان يقال ان المص اشار بحصولهما الى حصولهما
للنفس مطلقا وان اراد ان الاشارة المص لحصولهما لا ينافي ان يكون اشارة
الى حصولهما للنفس مطلقا فهو ليس كذلك وان اراد به امرا آخر فلا بد
من بيانه ليتبين حاله والحاصل ان الحمد والشكر اذا كانا على حصول
المرتبتين للنفس الانسانية مطلقا فيما يدل ان على حصولهما لها ولا
يلزم من ذلك حصولهما لكل واحد من افرادها حتى يلزم حصولهما للمص
ويكون الاشارة الى الاشارة اليه كيف لا وكثير من افرادها لا تحصل له
العقل بالملكة على ان المحشي حكم ههنا بان ما كتبه العلامة على الحاشية يدل
على ان المراتب اعتبرها المحشي بالقياس الى نفس المص وموضع ذلك ذكر
في معرض السند فلا يصلح ان يكون سندا لهذا المنع كما لا يخفى
اي حمده وشكره قبيل هذا التفسير مبني على تقدير وشكره في الكلام كما لا يخفى
[illegible] او على صرف حمد الله عن معناه الى معنى يشمل الحمد والشكر

بعد حصولهما

كمنظم ابدا اقول هذا كي توجيه لا يحتاج الى تعرض في الكلام فلا الى صرف
الحمد عن معناه وهو ان يحمل قول الشارح حمدا لله سواء حمل الحمد على
معناه اللغوي او معناه العرفي اشارة الى قول المصنف نحمدك ونشكرك
جميعا لانهما من افراد الحمد اللغوي والحمد العرفي ايضا قال بعض الفضلاء العارفين
اقول الاحق بهذا التوجيه عن عبارة الشرح حيث قال يجب الحمد والشكر
عليها فان الحمد ههنا وقع مقابلا للشكر فحمله فيما يتصل به ويترتب عليه
اعني قوله حمدا لله على معنى يشمل الشكر بعيد جدا مع انه لا يلائم انه ترك الشكر
على طريق الاكتفاء الشايع في الكلام فما ذكره الاستاد الامام اما اقول
ان بعده عن عبارة الشرح غير مسلم وما ذكره من ان الشارح قال يجب الحمد و
الشكر عليهما قرينة ظاهرة على انه اراد الحمد اولا ما هو اعم منهما فما ذكره مؤيد
لكلام المحشي لا راد عليه   قال قيل الى قوله قيل عليه قدس سره
في هذا الكتاب وغيره ان لوازم المهية وتتصف المهية بها في الوجودين
فاتصاف النفس بالقابلية على فرض كونها من لوازم المهية يتوقف عنده على
وجودها الموقوف على الفاعل فيكون الفاعل معطيا لها بواسطة اعطاء
الوجود لكن والكمالات من الوجود وتوابعها كلها من المبدا الفياض
فلا حاجة في الجواب الى نفي كونها لازم المهية وفيه نظر اذ لا يلزم من كون
لوازم المهية ما يتصف المهية بها في الوجودين ان يتوقف تلك اللوازم على الوجود
الا ترى ان الامكان والتأثر من الفاعل والوجود المطلق من لوازم
مهية الممكن ولا يتوقف شي منها على الوجود ولا يلزم من الاعتراف الاول

الاعتراف

الاعتراف بالتوقف على الوجود فقوله فاتصاف النفس بالقابلية على
فرض كونها من لوازم المهية يتوقف عنده على وجودها ممنوع واما نفي كون
قابلية العلوم من لوازم مهية الناطقة لكن فائدة نفي كونها من لوازم المهية بين
كونه عطاء الفاعل كما حسبه اذ لا تنافي بينهما كما لا يخفى بل الاولى ان يقال
الكلام على ان قابلية العلوم من لوازم مهية الناطقة وهي ليست لازمة
لمهيتها لتخلفها عنها في الوجود الذهني فيجب على ان لازم مهيتها هو الحيثية
المذكورة لا قابلية العلوم التي هي من عطايا الفاعل قال صاحب التجلي
اقول في نظره نظر لان هذه المقدمة الزامية فان ثبوت شيء لشيء
يعني اتصافه فرع ثبوت المثبت له عنده ان ذهنا فذهنا وان خارجا
فخارجا كما صرحوا بذلك في كتبهم المتداولة بين الطلبة وقد اشرت الى ذلك
في الايراد حيث قلت فان اتصاف النفس بقابلية العلوم على
فرض كونها من لوازم المهية يتوقف عنده على وجوده وقد اثبت
هذه المقدمة عنده وعند تلامذته من المتأخرين ثم ان هذا المورد صرح فيما
حتى في شرح التجريد بان الوجود متقدم على جميع الصفات ذاتية كانت
او عرضية حتى صرح بان العقل يحكم بانه وجد فصار انسانا او سيوجد
في هذه الحواشي ايضا فكيف رجع عنه ههنا وما تخيله مؤيدا ليس الا مكان
ونظايره غير منتج اذ لو اخذ الامكان صفة ثابتة للممكن فلا بد من ان يكون متوقفا
على وجوده سابقا على ما اعترف الاستاد قدس سره ومن تبعه من الحد
المشهورة بل هذا المعترض ايضا قد صرح في حاشيته على شرح التجريد بانه ما لم

يوجد الشيء ان يتصف بشيء من الامكان والوجوب والامتناع نعم لو اخذ
بمعنى السلب حتى يكون راجعا الى السالبة يحكم فيها بسلب اقتضاء الوجود
والعدم الكن القول بعدم توقفه على الوجود وح لا يكون صفة ثابتة لها وما
ذكره من ان نفي كون قابلية العلوم ح مما ينادي عبارة الاسناد ذلك
بخلافه حيث قال في السؤال هي من لوازم الماهية فكيف يتصور اعطاؤها اياها
فانه صريح في ان مبنى السؤال على المنافاة واي عبارة اصرح في المنافاة من
هذه العبارة ثم قال في الجواب واما كونها صالحة بالفعل وقابلة للاتصاف
بها الموقوف على اتحاد الى عل فيكون من عطاياه وهذا اصرح في ان التوقف
من الجواب يصحح كونه من عطاياه لا ما توهمه هذا القائل العيال وجوابه
اولا ان فيه خلط اذ ما اورده ليس مقابلا لما اورده عليه فان المستدل
بهما لم يستدل بالمقدمة المقابلة بان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوته بل استدل
عليه بان لازم الماهية يتوقف على وجودها ولو لكمال الاتصاف النفس
بالقابلية على فرض كونها من لوازم الماهية يتوقف على وجودها والحق
منع هذا التوقف والتوجيه الذي ذكره هذا القائل لا يكون في الاستدلال
المذكور اصلا ولا يستقيم بناء هذه الدعوى عليها لان الاتصاف بلوازم
الماهية في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر كما حقق في موضعه وهذه المقدمة
ان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع لثبوته وعلى تقدير فرض بناءه عليها
يكون دليلا آخر ولا يلزم من صحته صحة الدليل المذكور كما لا يخفى ولو سلم
ذلك في المقدمة المشهورة هي ان ثبوت شيء لشيء فرع لوجود المثبت له الا ان

صحة انتزاع شيء عن آخر فرع لوجوده ولان الاتصاف بالامور العدمية
فرع لذلك ولازم الماهية اعم من ان يكون صفة ثبوتية او امرا انتزاعيا
او عدميا فلا يلزم من صدق المقدمة المذكورة لوازم الماهية قطعا فرع
الوجود وكيف يتوهم ذلك والوجود من لوازم الماهية وثانيا ان المحشي
قد حقق في حاشية شرح التجريد ان الوجود متقدم على الذاتيات في الكون
في نفس الامر ومتأخر عن الذاتيات وبعض العرضيات في الاعتبار
الذهني وحقق فيها ايضا ان لوازم الماهية كالوجوب والامكان بمعنى الواجب
والممكن متحد معها في نفس الامر وزايد عليها في الاعتبار الذهني وبهما
لم يرجع عن ذلك اصلا بل منع تقدم الوجود على لوازم الماهيات في نفس
الامر وهو مواقف لما حققه هناك لكن هذا القائل توهم ان لوازم الماهية عارضة
لها في نفس الامر فيكون متأخرة عن الوجود فيها وليس كذلك والحاصل
ان هذا النقل غير مطابق لما المذكور فيه ليس الا ان الوجود متقدم على
ثبوت الصفات بل على جعل الذاتيات وقد ابهم ان هي الامور الانتزاعية
امر متقدم على الوجود ولا ينافي فيه عدم تقدم الوجود على بعض لوازم الماهية
لانها قد يكون امورا انتزاعية ولو سلم ذلك فالنقض بالامكان لا يدفع
بكونه ذهنيا بكونه عدميا كما حسبه وذلك لان الامكان من لوازم ماهية
الممكن سواء كان وجوديا او عدميا والا يلزم الانقلاب وليس متأخرا
عن الوجود قطعا ويصلح سند المنع توقف لوازم الماهية على الوجود بلا ريب
ولو سلم ذلك مناف لما ذكره في حاشية شرح التجريد فهو لا يقتضي رجوعه عنه فانه

بهما المنع والمانع بكونه اماء الاحتمال ولا يلزم من يكون معتمدا لما
ذكره في سند المنع وهي تتمة قيل المانع فرحيثانه مانع لا مونث لم وبانتفا
انه لا احتاف ان في كون قابلية العلوم من لوازم مهية الناطقة في الجواب
ولا ينافي ذلك ان يكون بناء السوال على المنافاة ولا يلزم منه ان يكون
نفي كونها من اللوازم بواسطة المنافاة لجواز ان يكون لغرض اخر ولا ينافي
ايضا ان يكون الغرض من الجواب تصحيح كون انما بلية بالفعل من عطايا
الفاعل وهي من لوازم مهية الناطقة قيل عليه الهيولى هو الاستعداد
الذي به من الفعل لا مطلق الاستعداد والا لم ينحصر المراتب في الاربع
وهذا ليس من لوازم الناطقة بالمعنى المذكور اعني ما سيتصل المهية بحصولها
والا لا ستحقت النفس الناطقة بالمعنى المذكور اعني ما سيتصل المهية بحصولها
والا لا ستحقت ولنفس الناطقة بحصولها واتصال لطالما الف النفس قبل
الوجود خالية عن هذا الاستعداد وهو من لوازمها استعداد هذا
الاستعداد وفيه بطلانها قبل الوجود لا شي محض ليس لها مرتبة اصلا
لا استعداد اول العلوم ولا استعداد استعداد فليس هناك المرتبة
ولا ذو المرتبة ايضا ولا ينافي هذا استعلالها بالهيولى نعم لو تحقق النفس
ويحتاج في تحقق الهيولى لها الى امر آخر لا يتصل بحصولها قال المحقق
فضلا والزمان اقول اراد بما قبل الوجود الخارجي وح هذا ان ينتج قوله
انها قبل الوجود لا شي محض ثم قوله لا استعداد العلوم ولا الاستعداد
في حيز المنع انه يجوز ان يكون يراد هذا القابل من الاستعداد هي القابلية

بمع

بمعنى الامكان الذاتي لا مشاحة في هذا الاطلاق ثم اقول قوله وهذا
لا ينافي استعدادها بالهيولى ممنوع او هذا لا ينافي استقلال ماهية
النفس بذلك لاحتياجها الى الموجد وهو ظاهر وفيه بحث اما اولا فلانه
يجب انه اراد بالوجود الخارجي لكن لما ثبت ان النفس حادثة بحدوث البدن
فقبل حدوث البدن يكون لا شيا محضا ومع حدوثه يكون موجودا
في الخارج ولو كان لها وجود قبل وجوده في الخارج لم يكن حادثا بحدوث
البدن ولعله اعتمد على توهم من ان ما حصل في الذهن من النفوس نفسها كلي
وهو مخالف للعقل والنقل كما عرفت واما ثانيا فلانه يجب انه اراد
صرفا
بالاستعداد الامكان الذاتي لكن اللاشي الذي لا يعني الا ليس محو
كما لا يذهب على ذي مسكة ثم المعنى باستقلال امر في ايجاد غيره انه يكفي
ذلك الامر في ايجاد الغير ولا ينافي ذلك ان يكون لذلك الامر علة لان اثر
العلة البعيدة لا يصل الى المعلول الا بعد احتياج المعلول اليها حتى لو حصل
العلة القريبة بدون البعيدة يكفي في حصول المعلول وبالجملة ليس مراد
هذا القايل ما ذكره فانه ذهب الى ان ماهية النفس من الاشياء الخارجية
محتاجة لها بالحقيقة فيكون الشي قبل وجوده الخارجي عدما محضا موجودا
مطلقا ولو كان ماشيا عليه ما ذهب هو اليه من اتحاد حقيقتها فلم لا يجوز
ان يكون تلك الحقيقة حال وجودها في الذهن مستعدة للعلوم كما انها
في حال كونها في البدن مستعدة للنظريات وهو ابين على انها مستعدة
للاستعداد لا للعلوم على انه لو اراد انها حال وجودها الذهني مستعد

للاستعداد لكان الظ ترتب هذا على الوجود الذهني لا على ما قبل
الوجود الخارجي الذي هو نحو منه من وجه واما ما ذكره فمن ان من الجائز
ان يكون مراده من الاستعداد الامكان الذاتي وانه لا مشاحة فيه فهو
في حيز المنع اذ الاستعداد عندهم قسم من الكيف لا الامكان الذاتي
ولو سلم ذلك فلا نم ان العدم المطلق يتصف بالامكان الذاتي لابد
لنفي ذلك من دليل واما ثانيا فلانه ان اراد بالموجد موجد الاستعداد
فهو النفس ولا حجر في ذلك وان اراد به موجد النفس فاحتياجها اليها لا
ينافي استقلالها على ما هو الظاهر الاشارة قيل ان هذا القايل قد صرح فيما
نقل المحشي عنه ههنا بان المراد بلازم ماهية الناطقة ما يستقل الماهية بحصولها
ولو كان احتياجها الى الموجد منافيا لاستقلالها بالنظر الحاصح هذا
الكلام   بل لابد قبل قول المص لما كانت الهداية والى قصت   الشرح
حصول المطالب جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الهداية تقتضي حصول
المطالب للطالب فطلبها يقتضي الجود فيكون الجود مع طلب الهداية
مستدركا وهذا السؤال مبني على ان يكون الهداية هي الدلالة على ما
يوصل بالفعل بالنسبة الى من له الهداية والا فلا نقتضي حصول المطالب
للطالب واذا كان كذلك فطلب الهداية يغني عن الجود عن الغباوة و الغواية
اذ الهداية بهذا المعنى لا يجتمع مع شيء منهما فيلزم الاستدراك وما ذكره
من الجواب فليس بوجه اذ الهداية على هذا ليست مجرد المقتضي بل
تقتضي رفع المانع ايضا وفيه نظر لان السائل حسب ان تعريف الهداية

بالدلالة على طريق يوصل الى المط يستدعي وصول من له الهداية الى
المط نفس السؤال عليه والجواب منع المبني عليه بان التعريف المذكور
يستدعي ان يعرف من له الهداية هذا الطريق ولا يستدعي حصوله الى
المطلب يستدعي وصول من سلكه الى المط ومن الجائز ان لا يتوجه
من له الهداية لسلوكه او توجه ويمنعه مانع هو غباوة او غواية فلا
ح ان الهداية يقتضي معرفة طريق يوصل سلوكه الى المط فيكون مقتضيا
لحصوله في الجملة وانها لا يغني العود عن الغباوة والغواية لامكان
اجتماعها والى هذا اشار الشارح بقوله والهداية وان اقتضت
فيكون الجواب موجها قال بعض فضلاء الزمان اقول فيه نظر اذ الاشعار
فيما ذكره الشارح بهدم المبني عليه وهو المعنى الذي توهمه السائل بل هو منع
تضمين معنى الهداية لارتفاع الموانع وما كان بصحته له شاهد على المعنى
الذي توهمه ظاهرا فالوجه في الجواب منع كون معنى الهداية ذلك لا
منع لازمه فظهر توجيه كلام صاحب القيل نعم يتجه ان يقال قد تسامح
في مثل ذلك ويرجع المنع الى بعض مقدمات الدليل كما فعله الاستاد
قدس سره في كثير من المواضع توجيها لكلام المصنفين او يقال ليس هذا
جوابا عن سؤال مقدر بل تنبيه على عدم الاستدراك فانه او ظاهر بناء على
التعريف الذي سبق فاورد ان ينبه عليه تذكيرا او فيه بحث اذ قوله لا اشعار
فيما ذكره الشارح بهدم المبني عليه ممنوع فان منع تضمين الهداية ارتفاع
الموانع مقتضي لهدمه وبالجملة المبني عليه كما صرح به المجيب هو ان الهداية

بمقتضى التعريف المذكور يستدعي وصول مرتبة العلم الى المطلوب والشارح
منع هذا الجواب والعلاوة وان اقتضت حصول المطالب لكنها غير كافية
فيه ويلزم منه ان لا يكون العلم مستدركا لانه منع الاستدراك
الاعلام يتعلق بالامر الخارجي اولا قيل هذا مخالف لما نص عليه الفارابي
وابن سينا من ان المعلوم بالذات هو الصورة والامر الخارجي معلوم
بالعرض قالا ان النفس لا تدرك الا ما حصل فيها وهو الصورة ويدل على
ذلك انه لو ارتسم عن الخارج لكان الادراك بحاله الا ترى ان النائم و
المبرسم يدرك ما لا وجود له في الخارج على نحو ادراكه في الخارج فا
لاولى ان يقال الاعلام يتعلق بالماهية من حيث هي فانها هي المنكشفة
على النفس والالهام يتعلق بها من حيث وجودها الذهني فان الملقى هو
الصورة اى الماهية باعتبار الوجود الذهني وان كانت الماهية من حيث
هي ملحوظة في ضمنها ايضا وفيه نظر اذ على التحقيق الشيخين لما لم يدرك النفس
الا الصورة الحاصلة فيها كما نقله عنهما يكون المعلوم لا محالة هو
الصورة فيكون الاعلام متعلقا بها كما ان الالهام كذلك ولئن
سلم جواز تعلق الاعلام بغير الصورة على رأيهما فقوله الاعلام
يتعلق بالماهية من حيث هي والالهام يتعلق بها من حيث وجودها الذ
انما يكون فارقا بينهما لو لم يجز ان يتعلق الاعلام بالماهية من حيث و
جودها الذهني والالهام بالماهية من حيث هي وكلاهما ممنوع والسيد
ثم العلامة لما اختار ان المعلوم بالذات غير العلم ورد ما نقله عن الشيخين

في بعض تصانيفه في الكلام بهما على المختار ثم قال صاحب القيل
اقول فيه نظر لان الصورة كما علم من اصل الحاشية لها اعتباران احدهما
من حيث كونها صورة شخصية في نفس شخصية وهي بهذا الاعتبار علم قائم
بالنفس والثاني من حيث كونها انسانا او فرسا مثلا وهي معلومة بهذا
الاعتبار وعلم قائم بالنفس والحاصل انك اذا حصل في ذهنك صورة
الفرس يدرك تلك الصورة من حيث انها فرس فان ادركتها من حيث انها
صورة شخصية حالة في نفس شخصية جزئية كان ذلك علما حضوريا بالعلم
اذا الملقى في النفس بالذات هو الصورة بالاعتبار الثاني فانها الملقى
بالنفس والمعلوم بالذات هو الصورة بالاعتبار الاول فظهر انه
على تحقيق الشيخين المعلوم بالذات هي الماهية من حيث هي والملقى
في النفس هو الماهية من حيث انها علم والتغاير بينهما بالاعتبار على ان الام
انه اختار ان المعلوم بالذات غير العلم فانه قد ذكره صريحا في مواضع
من تصانيفه بخلافه وبان التغاير بين العلم والمعلوم بالاعتبار وقد
صرح بهذا الغرض فيما حد بان ليس المراد العلامة بقوله الحق صحة لو
خط فيها الامر الخارجي اولا الموجود العيني بل اراد به الامر الذي
يتعلق به الاعتقاد وهو المعلوم حقيقة لا يراده فذكره بالامر
الخارجي حيث وقع في كلامه ان المعلوم هي الماهية التي يتعلق بها العلم
لا الوجود العيني وكيف يتوهم ذلك مع ظهور انه قد يعلم ما لا وجود له
في الخارج وفي نظره ونظر من حوله فيها ان الانسان الصورة الجزئية

انّ قيام النفس بكونه انسان او فرس فان من اوضح الواضحات ان الانسان
والفرس يمتنع حلولهما في شي سيما في مجرد فالحكم بالحلول ترائي مثال
ذلك مضحكة لا يرضى به الا جاهل غبي وعلى تقدير تسليم انهما انسان او فرس
فلا محالة يكون انسانا مخصوصا او فرسا مخصوصا لا انسانا من حيث
هو فان انسانا عاما لا يتحقق الا في ضمن الخاص فيكون المعلوم شخصا من احدهما
لا مهيتهما كما ادعاه فقوله فظهر ان المعلوم بالذات على تحقيق الشيخ هو المهية
من حيث هي هي وكذا قوله الملتفت في النفس هو المهية من حيث انها علم فانه
لا ذهاب الى ان الملتفت في النفس انسان من اين علم انه ليس يلتفت من حيث
هو انسان وملتفت من حيث هو علم فهو مطالب بمعنى ذلك ومنها ان الشيخ
قد ذهب الى ان النفس لا يدرك الا ما حصل فيها وقال الامام في شرح الاشارات
انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك
في الاوليات ووافقه العلامة الطوسي وصرح بان المبصر هو زيد بلا شك
ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك كما هو مذهب جمهور
المتاخرين ومنهم العلامة الاثر انه قال في مباحث النظر فان قلت على
ما ذا تحمل الامور الحاصلة اتحملها على المعلومات او على صورها الحاصلة كما في
قولهم هو ترتيب علوم ليتوصل بها الى علم آخر قلت احملها على
المعلومات لانك اذا فتشت حالك في النظر وجدت انك في تلك الحال المعلوم
تلاحظ الامور المعلومة على ترتيب معين وتنتقل من بعضها الى البعض ملاحظ
وبملاحظتها بهذا الوجه ترتب صور في الذهن الى آخر ما ذكره هناك

وعلى

وعلى كل المذهبين اسولة مذكورة في مظانها ونتعهد للتفصي عنها
صاحب المذهب والغرض ان تعلق الاعلام بغير الامر الا في انما يتصور
على مذهب المتاخرين والعلامة لما اختار هذا المذهب كما يدل عليه
تصانيفه قال الاعلام متعلق بالامر الخارجي ومنها انه ما وجد فيما
بلغ الينا من تصنيف العلامة متعلق بالامر الخارجي ومنها انه ما وجد متعلق
فيما بلغ الينا من تصنيف العلامة تصريحه بان المعلوم بالذات متحد مع العلم
واختياره ان مهية الاشياء تحصل في الذهن لا الشبح والمثال الا انه يلزم
ان تكون مهيتهما الذهنية والخارجية واحدة لاحتمال ان يكون متباينان
بحسب الوجودين كما هو مستحقه ويؤيد ذلك ما سيوضح العلامة من ان
العلم من مقولة الكيف على المذهب المنصور وعلى تقدير ان يكون لهما
مهية واحدة وهي تحصل في الذهن لا يلزم منه ذلك ان يكون المعلوم بالذات
في العلم ولم لا يجوز ان يكون تلك المهية الحاصلة في الذهن آلة ومرآة لا
للمهية الموجودة في الخارج كيف لا وقد نقلت من الامام آنفا ان المبصر هو
زيد الموجود في الخارج والخارج ذلك من قبيل الشك في الاوليات ووافقه
العلامة المحقق الطوسي او يكون آلة ومرآة لادراك المهية من حيث هي
لا المهية الموجودة في الذهن فظهر ان ما نقله عن العلامة افتراء بلا امتراء
تصانيفه على ان قول الاشارة مشحونة بتغاير العلم للمعلوم بالذات
منها انه صرح في هذا الكتاب على ما حكي بان العلم من مقولة الكيف او الانفعال
والمعلوم من مقولات شتى فكيف يتحدان بالذات وامثال ذلك

انه هو مان نحن حصل في ذهنك صورة شيء قبل هو امر على ان
المرتسم في العقل من الاشياء ليس مهياتها بل صور واشباح لها
المخالفة في الحقيقة لمهياتها كما ذهب اليه جمع وسيصرح به في مباحث
الكلي والجزئي بان هذا ليس بشيء وفيه نظر اذ قد صرح العلامة في حواشيه
على شرح حكمة العين بان الاشياء في الذهن ما يسمى صورا وفي الخارج
يسمى عينا فعلى كلا المذهبين يصح اطلاق الصورة على ما في الذهن
وقد عرفت ان الحق ما لوحظ فيه الامر الخارجي فان قلت ما
هو الحق الذي لوحظ فيه اولا الواقع الذي تعلق به الاعتقاد وهو ضرورة لا
يلزم ان يكون موجودا في الخارج فلا يصح الحوالة قلت لم يرد العلامة
به الامر الخارجي بمعنى الموجود في الخارج فلا يصح الحوالة قلت لم
يرد العلامة العين بل اراد متعلق الصورة الادراكية المذكورة في
مقابلته فكانه قال الاعلام يتعلق اولا بمتعلق الصورة الذي هو
المعلوم فيناسب الحق الذي لوحظ فيه اولا متعلق الاعتقاد الذي
هو المعلوم والالهام يتعلق اولا بالصورة التي هي العلم فيناسب الصدق
الذي لوحظ فيه اولا الاعتقاد الذي هو العلم و[illegible] لا يرد عليه ان الاعلام
لا يجب ان يتعلق بالامر الخارجي لجواز تعلقه بما لا وجود له ولان
متعلق الاعلام النسبة التصديقية وكونها خارجية بان الخارج طرف
لنفسها لا لوجودها وعدم وروده [illegible] لا اشتراط [illegible] العجم ان فاضل
المعاصرين اقول ان هذا السوال [illegible] ومنه يظهر ان المراد بالخارج

بالامر الخارجي هنا الموجود [illegible] المتعلق الارتباطي

خارجية باعتبار ان الخارج

ههنا هو ما في نفس الامر واطلاق الخارج على ما في نفس الامر شايع في كلامهم
والجواب الذي ذكره ايضا واه لان المعتبر في الحق اولا هو نفس الامر لا متعلق
الاعتقاد كيف ما كان اذ متعلق الاعتقاد قد لا يكون واقعا فلا يكون
حقا ولو كان المعتبر فيه متعلق الاعتقاد كانت الكواذب حقا لمطابقتها
لمدلولها فان قلت فما الذي نكتة تخصيص الاعلام بالحق قلت المعتبر في الحق
اولا هو متعلق العلم وهذا القدر يكفي في المناسبة بناء على ان الاعلام
انما يتعلق بوقوعه في نفس الامر فالعلم هو الاعتقاد المتعلق بالشيء
من حيث هو واقع بمعنى ان العلم يتعلق بثبوت تلك الحقيقة له ولا يلزم
من ذلك ان يكون واقعا بحسب نفس الامر فالحق هو الواقع بحسب نفس الامر
والاعلام متعلق بالمعلوم من تلك الحيثية بمعنى انه يعلم وقوعه في نفس
الامر فظهر المناسبة وفيه بحث اما اولا فلان ما ادعاه من الظهور في غاية
الخفاء اذ الظاهر ان الخارج بمعناه ومن حيث هو كذلك [illegible] قوة السوال
وضعف ما اورده عليه واما ثانيا فلان المراد بمتعلق الاعتقاد
ما سبق ذكره في قوله او هو ان الحق لوحظ فيه اولا الواقع الذي يتعلق
به الاعتقاد لا متعلق الاعتقاد كيف ما كان فلا يرد عليه ان متعلق
الاعتقاد قد لا يكون واقعا وبالجملة الاضافة في قوله متعلق الاعتقاد
للعهد والمعهود هو الحق الذي تعلق به الاعتقاد فلا يرد عليه الكواذب
بل في [illegible] والا لاحتاجت الى الجسم كسب جديد قبل هذا الدليل
اقناعي لجواز ان يكون عدم الاحتياج الى الكسب الجديد لقرب الاستعداد

بل في [illegible] انتهى

كتب

لا لأخر انهما كما في الاوليات حيث لا يؤول عدم الاحتياج الى الا
فيها على الغير انها وفيه نظر لان ملكة الصور لا ملكة الصور لما لم يكن حاصلة
في الخزانة وحصلت في النفس بلا اكتساب لا يتوقف حصولها على النظر
فلا يكون نظريه والكلام في المطالب النظريه ولا يذهب عليك انها كانت
مخزونة فيما بين الاعلامات والالهامات ولم يحصل ملكة استحضارها
بناء على ان ملكة الملكة لا تحصل الا بعد الاعلامات والالهامات كما صرح
الشيخ لكن للنفس بما قيل بانها عقل بالفعل لاخذ ملكة الاستحضار
فيه ولا العقل المستفاد لعدم حصولها في القوة المدركة فلم ينحصر
المراتب في الاربع المذكورة لظهور ان ليس ذلك من الموهبي الا و
قال صاحب التحصيل اقول فيه نظر لجواز ان يكون حصولها في اول
الوسيلة موقوفا على النظر وحصولها ثانيا مستغنيا عنها ولو الكلام
في المطالب النظريه فلعل الكلام في انه لا يجوز ان يكون جميع المطالب في
ما في الحال كما في وقت حصول ملكة الاستحضار ونقول ان اراد بالمطالب
النظريه ان الكلام في المطالب المحتاجة الى النظر في جميع الاحوال حتى
وقت حصول الملكة فلا تم ان شيئا من المطالب كذلك وان اراد ان
الكلام في المطالب المحتاجة اليه في اول الحصول فلا ينافي ذلك استغنائها
عنه في ثاني الحال كما لا واليه اشار بقوله والنظر يختلفان بحسب الاحوال
كما سيعرف في المعرفة فظهر سقوط ما ذكره وعندنا جواب على اصل السؤال
ربما نتعرض في تعليق تام لا يذهب عليك ان ما ذكره من الشبهة لا يتوجه على

لا نه ملكه

كونها مخزونة فيما بين الاعلامات بل هي مرتبة على عدم الاحتياج على
الكسب فيما بينها سواء كان مخزونة او غير مخزونة ولذلك اورد هذا السؤال
في الحواشي التي هي ماخذ هذا الكلام على عدم الاحتياج الى الكسب ثم
لا يذهب عليك انهم اعتبروا من احوال النفس بحسب ترقيها في مدارج
استعداد العلوم وحصولها بالفعل المكون التفاوت فيها متعددا لها
فسموها مراتب ولم يلتفتوا الى التفاوت القليل ولذلك لم يلتفتوا
الى اختلاف مراتب العقل الهيولاني في القرب والبعد من الحصول ولم
يعتبروها مراتب مختلفة وكذلك مراتب العقل بالملكة مختلفة
ايضا قربا وبعدا من الحصول ولم يعتبروها على حيالها بل مراتب العقل بالفعل
ايضا مختلفة قربا وبعدا فان منها ما يتذكر ادنى التفات ومنها ما يتذكر
بملاحظة تامة اذا تمهد ذلك فنقول لا يخ حال النفس في تلك الاعلامات
وما بينهما من ان يكون مشاهدة من المعقولات او معرضا عنها والاول
هو مرتبة العقل المستفاد حالة الاعراض مرتبة قريبة من حصول العقل بالفعل
ولا يجب في ذلك ان يكون مرتبة على حيالها على ما تقدم من ان مرتبتها لما تعتبر
والثاني هو من مدارج مرتبة العقل بالملكة بناء على انه لم يحصل الملكة الاستحضار
متى شاء فهو وان لم يحتج الى الكسب في هذه الحالة لكنها يحصل له ملكة الملكة
ويحتاج الى الكسب لم يعتد به في جعله مرتبة اخرى بل ادخل في العقل بالملكة
لا يقال فليكن العقل المستفاد داخلة فيها ايضا ما لم يحصل له ملكة الا ما
نقول المستفاد هو الكمال المطلوب لذاته فلا وجه لعده من مدارج العقل

بالملكة الذي هو استعداد ذلك الكمال بخلاف ما نحن فيه فانه استعداد
ذلك الكمال وانت خبير بان هذا الايراد على استحضار احوال النفس بحسب
القوة النظرية في المراتب الاربع بحيث لا يكون حالة عن احدى هذه
المراتب ولا يخفى انه يروح شمل هذه المناقشة في العقل بالملكة لان ملكة الانتقال لا
لا يحصل بحصول ضروري واحد وذلك مع ظهوره في نفسه ظاهر من عبارة
الشرح وما ذكره المحشي قدس سره في كيفية حصولها على ادراك الجزئيات
والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات الى آخر ما ذكره فلا يدفع له الا
بمثل ما ذكرنا بعينها لانه اذا احصل ضروري واحد لا يكون في مرتبة الهيولاني
لانها الخلو الصرف ولا في مرتبة العقل بالملكة لعدم تحقق الشرائط المعتبرة في
حصولها من التنبه للمشاركات والمباينات المترتب عليها استعداد
فيضان صور الكلية فتامل هذا ما يمكن ان يوجه كلام الاستاد قدس سره قال
الاورى في حاشيته قال الفاضل في شرح الاشارات وعندي ان الاعتبار
ملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل الاقتدار على الاستحضار كان ما اذا احضرت
المعقولات وذهل عنها في قادرة على استحضارها فهذه المرتبة لو لم تكن
عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب النفس في الاربع فلا بد من الاقتصار على الاقتدار
على الاستحضار فاذا احصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل عنه
صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضر يعود عقلا مستفادا هكذا اقول ويمكن
دفعه بما ذكرناه ويمكن ان يقال ليس معنى ملكة الاستحضار متى شاء ان يكون النفس
كذلك دائما بل معناه ملكة الاستحضار متى شاء في اوقات حصول تلك الملكة

عليه

فاذا احصل له صورة تصديقية كسبية فان لم يقدر على ملاحظته بعد الذهول
الا بكسب جديد فلا شبهة وان قدر عليها فله القدرة على استحضار اي هذا
الوقت فتلك الملكة حاصلة في هذا الوقت وح يتجه عليه ان الملكة من هذا
التصور لا يتوقف على تكرار الاطلاع بل يرد ذلك على اصل كلام الشيخ فانه
قد يحصل للعقل القدسي في بعض المسائل ملكة الاستحضار بملاحظة مرة
واحدة كما يشهد به فطرة ادنى فطانة وقد لوحنا الى هذه الشبهة فلا يحلها
المحشي من الحواشي المتداولة بين الطلبة وفيه بحث من وجوه منها ان العقل
بالفعل عبارة عن ضرورة النظري مخزونا فاذا احصل بعض المطالب بالنظر
وزال عن المدركة ولم يكن في الخزانة وحصل لها ثانيا بغير النظر لم يكن
في الخزانة وحصل لها بجميع الحصول نظرا بالحصول بدون النظر فيكون
بديهيا واذا اخزن فح كان ذلك اخزان البديهي لا اخزان النظري
الذي هو العقل بالفعل والكلام في العقل بالفعل منه اد توقف ذلك
لا يح لكن ان منشأ الايراد سوء فهم المراد ومنها انه لا كلام في جواز
ذلك الذي ادعاه تحيله الكلام في انه يجوز ان لا يجب استغناء النظري
بعد ملكة الاستحضار عن النظر على ما يقتضيه تفسير ملكة الاستحضار لكن لا يصير
بذلك بديهيا اذ البديهي ما لا يتوقف حصوله للنفس على النظر وهو بعد ملكة
الاستحضار حاصلة للنفس مخزونة عنده وما لا يكون حاصلا فيها ولا
في خزانتها ويحصل لها بلا نظر كان بديهيا ولا يخرج النظري بالاخزان
من مراتب النظري بخلاف ما اذا احصل قبل الاخزان بلا نظر فانه يصير

اخرى

ح بديهيا ومنها ان المراد بالمطالب النظرية المطالب المحتاجة للنفس الى النظر من حيث انها كذلك وهذه المطالب بعد ملكة استحضار حاصلة لها بحرونه عنده لا يمكن ان تحصل للنفس ح لامتناع حصول الحاصل فكيف منها البداهة والكسب حصولها لها قبل ذلك وهو بالنظر فيكون نظرية نعم يرد عليها ح ان الاستحضار لا يحتاج الى النظر والبديهي لم يعرف بهذا المعنى لم يرد بها

ومنها ان ما ذكره من ان الشبهة لا يتوقف على كونها بحروبها في الاعلامات غيره لانها ادام لم يكن فيما بين الاعلامات بحروبه ولا حاصله للنفس وتحصل بلا اكتساب يلزم ان يكون بحسب هذا الحصول بديهيا ولا نظرا لعدم اعتبارها اذ المبحوث عنه هيهنا هو المطالب النظرية حصولها واستعدادا كما صرح به العلامة ومن هيهنا يظهر ان ايراد هذا السؤال على مجرد عدم الاحتياج الى الكسب كما وقع في الحواشي التي بعد ايرادات هذه الحاشية ليس كما ينبغي ومنها ان قوله لا يخلو احوال النفس في تلك الاعلامات وما منها ح منظور فيه اما اولا فلان النفس لما كانت في تلك الاعلامات وما منها ساهوة للمعلومات كيف يتصور اعلامها فان اعلام الساهي به غير معقول واما ثانيا فلان المعلوم اذا لم يكن في المدركة ولا في الحافظة وتحصل بلا كسب كما صرح به يكون بحسب هذا الحصول بديهيا لا نظريا والاخزان المرتب عليه يكون اخزان البديهي لا اخزان النظري فلم يكن من المرتبة الواقعة التي فيها الكلام ومنها ان ما دخل في العقل بالملكة منظور فيه لان العقل بالملكة استعداد سابق على حصول الكمال

والاستعداد

الانظري

البديهي

واستعداد رجوع الكمال استعداد لاحق له فلا يستقيم عده من العقل بالملكة ولو صح عده كذلك من العقل بالملكة لصح عد العقل بالفعل منه لانه استعداد الكمال ومنها ان قوله ولا في مرتبة العقل بالملكة غير تام فان العروض في الحاصل لحضور استحضار بمكن النفس بها مع سابر ما لابد منه في الاشتغال و هذا القدر كاف في العقل بالملكة اذ لو اشترط فيه حصول جميع ما لابد منه في الاشتغال لزم ان لا يصح بدونها زمانا سعدم على العقل المستفاد بشيء ومنها انه لما اختار ان حاصل المذكور هو ان الاعتذار على الاستحضار كاف في العقل بالفعل ولا يحتاج الى ملكة الاستحضار ولا يندفع ذلك بما ذكره هذا القائل من ان معنى ملكة الاستحضار متى شاء انه متى شاء من اوقات تلك الملكة فان الكلام في الاستحضار بدون الملكة وذلك ظاهر جدا ومنها ان ما ذكره من انه لم يقدر على ملاحظة الا بكسب جديد فلا شبهة فيه شبهة اذ لا يذهب عليك انه ان لم يقدر على الا بكسب كان ذلك في حال النسيان لا في حال الذهول الذي فيه الكلام وكذا الحال فيما ذكره بقوله وان قدر عليها فله القدرة على استحضار اي في هذا الوقت اذ لا يلزم من القدرة على الاستحضار ملكة الاستحضار الا ترى ان الامي الكثير من القادرين على الكتابة ملكة الكتابة الاحكام المتعلقة بالاعمال قوله تعبير الشرائع بالاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة بيان لمعناه الاصطلاحي واما معناه المراد في هذا المقام لعله يتناول الى الاحكام المتعلقة بالعمل والاعتقاد على التمام بقرينة قوله المشتمل على جلها بل كلها معنى الحد

تعبير الشرائع بالعمومية

وان اشكر اذ الظاهر ان المراد بجلها الاحكام المتعلقة بالاعتقاد وح يكون
المراد بالشرايع الاحكام الشرعية تجوزا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام ونسبه
نظرا الى قول الشارح اولا تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية لانه على
تعميم الشرايع اذ لا معنى لتهذيب الظاهر باستعمال الاحكام المتعلقة بالاعتقاد
وما ذكره في بيانه من ان الظاهر ان المراد بجلها الاحكام المتعلقة بالاعتقاد
عنه بل الظاهر ان المراد به قسم من الاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة وهو ما يشتمل
عليه الحمد العرفي اي ما يصدق عليه كالصلوة والحج على تقدير ان يكون الاشتمال على
الجل نظرا الى معنى الحمد العرفي كما اختاره العلامة او ما يشتمل عليه الحمد اللغوي
على تقدير ان يكون الاشتمال المذكور نظرا الى معناها اللغوي كما استوره قال
بعض فضلاء الزمان اقول فيه نظر لان هذا القايل فسر الشرايع بانواع من
الاحكام المتعلقة بالعمل وبالاعتقاد فلا يلزم من ذلك ان يكون تهذيب
الظاهر المتعلق بالاعتقاد اذ لا يلزم من عموم حلية العام عموم حلية كل
فرد منه نعم لو فسرها بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد لم يسمع لما ذكره واما
ما جعله ظاهرا فغير ظاهر بل الظاهر ان جلها اشارة الى ما ذكر سابقا من الاعتقاد
حيث جعل الشكر باعتبار اشرف مورده الذي هو اشرف الموارد اعني
الجنان من النعم الباطنة وما توهم من ان الحمد العرفي انما يصدق على بعض
العبادات الظاهرة دون بعض سنتكلم عليه وفي نظره نظر فان العلامة فسر
الشرايع بالاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة وتهذيب الظاهر باستعمال الشرايع
بهذا التفسير في غاية الظهور وهذا القايل ادعى ان المراد بها هيهنا ما هو اعم

ورد

فرد ذلك من الاحكام المتعلقة بالاعتقاد فان اراد به ان تهذيب الظاهر
بكليهما او بما يتعلق بالاحكام المتعلقة لزم الفساد الذي ذكره وان
اراد ان تهذيبه بما يتعلق بالاعمال الظاهرة فلا يصح ما ادعاه من ان
المراد منها ما هو اعم من ذلك وذلك ظاهر جدا كيف لا ولو لم يزعم هذا القايل
ان التهذيب المذكور يحصل باستعمال الاحكام المتعلقة بالعمل والاعتقاد معا باستعمال
وسوى انه يحصل باستعمال الاحكام المتعلقة بالعمل فقط لما كان تعميم الشرايع
وصرفها عن معناها الحقيقي الى معنى مجازي يشمل الاحكام المتعلقة بالاعتقاد
وجه وهل يقول عاقل انه لم يرد بالشرايع معناها الحقيقي بل اريد بها ما هو
اعم منها ويشمل الاحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن المراد من هذا العام
بعض افراده الذي هو المعنى الحقيقي للشرايع كان الاول نظرا
الى معنى الحمد والثاني الى معنى الشكر فيه تامل اذ لو كان كذلك لكان الظاهر
ان يقال المشتمل على جلها وكلها بمعنى الحمد والشكر فان من البين انه
لم يعتبر فاعل الاشتمال في قوله المشتمل على جلها بل على كلها معنى الحمد
والشكر مجموع معنى الحمد والشكر لا يستقيم الاضراب فالاولى ان يقال
الاول نظرا الى معناها اللغوي والثاني الى معناها العرفي ويكون
حسنه حقيقيا متعلقا بقوله بل على كلها قيل لم يرد العلامة
التوزيع فيرد عليه عدم صحة الاضراب بل اراد ان الحكم باشتمال مجموع
معنى الحمد والشكر على الجل نظرا الى الجزء الذي هو الحمد وعلى الكل نظرا
الى الجزء الآخر فافهم حرا انتم اورد ان معنى الحمد العرفي المراد هيهنا مشكل

على كلها ايضا لان الاعمال الشرعية الظاهرة كلها فعل من يعظم المنعم لكونه
منعما غاية الامر ان اشتماله الكل على جزئياته واشتمال الشكر اشتمال
الكل على اجزائه وفيه نظر اما اولا فلان من البين ان النظر الى الجزء يستدعي
الحكم عليه بالاشتمال او بعدمه لا على المجموع المركب منه ومن غيره وكذا النظر الى
الشكر يستدعي الحكم عليه لا على المجموع واما الحكم على مجموعهما فيستدعي النظر
الى كليهما فلا يستقيم الحكم باشتمال مجموع معنى الحمد والشكر على الكل نظرا الى
جزئه وعلى الكل نظرا الى جزئه الآخر واما ثانيا فلان صدق مفهوم الحمد
العرفي على كل الاعمال الشرعية الظاهرة ممنوع لعدم صدقه على بعضها كاداء الزكاة
واماطة الاذى عن الطريق قال صاحب القيل اولا اقول فيه نظر لان معناهما
اللغوي من حيث المجموع مشتمل على كلها اذ يصدق الشكر على كل فرد من
افراد الاعمال الشرعية كما يصدق على جملة كل الاعمال وليس المراد بالاشتمال
ههنا الا شمول الكلي لافراده اذ لو اريد اشتمال الكل على اجزائه لم يشمل
معناهما اللغوي على الكل ايضا بهذا المعنى ايضا وجوابه انا لا نسلم ان الشكر
كما يصدق على كل فرد من افراد الاعمال الشرعية يصدق على جملة كل الاعمال
اذ الاعمال الشرعية معان كثيرة لم يعتبر معها جهة وحدة فكيف يصدق
عليها انها فعل كذا واشتمالها على جملة الاعمال من حيث انه يصدق
الحمد والشكر او كلاهما على كثرة افراد العمل الشرعي واحدا واحدا لا انهما
يصدقان على كثرتها مجتمعة كما توهم الا ترى ان العلامة حكم بان الحمد العرفي
يشتمل على جلها ولو صدق على جميع الاعمال مجتمعة كما توهم لكان مشتملا

كل الشرعية

لهما ان

على كلها ثم قال ثانيا اقول انا لا نسلم ان من البين ان النظر الى الجزء
يستدعي الحكم عليه الا ترى الى البيت الذي لا يخفى على من له ادنى سليقة
حسن قولك هذه الدار حسنة بالنظر الى سقفها وبالنظر الى جدرانها
قبيح او هذه الدار بالنظر الى سقفها مشتمل على الاخشاب وبالنظر
الى الجدران مشتمل على الاحجار وهذا الكتاب بالنظر الى انه كتبه عالم
حسن وبالنظر الى ان زاد عليه قبيح الى غير ذلك من الامثلة التي يحكم فيها
على المجموع تارة بما يكون منشاؤه جزءا منه وتارة بما منشاؤه جزء آخر
منه وهذا مما لا يشك في صحته محصل بل احد من اهل اللسان فان اراد
بقوله بالنظر الى ذلك ان منشأ ثبوت الوصف ذلك ففيه نظر اما اولا
فلان ما ذكره المورد من ان النظر الى شيء يستدعي الحكم عليه لا على
شيء آخر مقدمة ضرورية واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله الدار حسنة انها
حسنة بالنظر الى سقفها فهناك امران احدهما الحسن وموضوعه السقف
والحكم بثبوته للدار لا نظرا الى ذاتها ولا نظرا الى الغير او الثاني حسن
السقف وموضوعه الدار والحكم بثبوته للدار نظرا اليها والى حالها وان
اراد انها حسن بالنسبة الى سقفها كما يقال زيد بالنظر الى عمرو اب
كان الحكم بثبوت الحسن الاضافي لها نظرا اليها غاية الامر انه
يكون محموله امرا اضافيا والحاصل انه ان اراد الحكم على المجموع الحكم
بالحسن مثلا فلا نسلم ان الحكم على المجموع بل على الحكم عليه الحسن هو السقف
لا الدار والمثال المذكور من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه وان اراد

الحكم بحسب المعلق ثم ان المحكوم عليه ذهنا هو المجموع ولكن لا نم ان هذا الحكم
الحالي جزئه بل هو بالنظر الحالي جزئه بل هو بالنظر الحالي المجموع كالاخير وان
اراد به معنى آخر فليتبين حتى يتبين حاله واما ثانيا فلانه ان اراد ان ثبت
بثبوت الوصف للجزء ذلك فمسلم وغير مفيد وان اراد انه ثبت بثبوته للكل
ذلك فمنوع اذ الحسن والقبح وصف الجزء لا وصف الكل واما رابعا فلان قوله
المشتمل على جلها بل على كلها معنى الجودات ليس من قبيل ذلك الدار
بالنسبة الى سقفها حسن حتى يصح حملها على المعاني المذكورة كالاخير ثم
قال ثالثا ان منع صدق مفهوم العرفي على كل الاعمال الشرعية مكابرة صريحة
فان كل الاعمال الشرعية راجع الى طاعة الله تعالى وهو حاصل من حيث تعظيم فانه لم
ينو فيها التقرب الى الله او ما ترتب عليه من امتثال الامر لا يترتب عليه ثوبه
ومع ذلك النية لا شك في كونه فعلا منبئا عن تعظيم المنعم ومن العجب انه اورد
النقض باداء الزكوة واماطة الاذى عن الطريق دانية انه لا فرق
بينهما وبين سائر العبادات في صدق مفهوم الحمد العرفي عليه بل جميع العبادات
مالم كانت او بدنية او نفسية ثم الاقدام في ذلك العمل لاعتقاد علوم
كونه حمدا عرفيا وشكرا لغويا لم يباشرهما فقط وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا
انه لا بد من نية التقرب الى الله تعالى لكن ذلك ليس بمشعر بالقصد بتعظيم المنعم بل
لا يستلزم ملاحظة انه منعم والحاصل ان كل واحد من الاعمال الشرعية
فعل من حيث تعظيم مدته بسبب انه امطعه او لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
فعلا منبئا عن تعظيم المنعم لكونه منعما حتى يكون حمدا عرفيا واما ثانيا فلان

ؤذ

قوله لا فرق بينهما وبين سائر العبادات في صدق مفهوم الحمد العرفي
عليهما غير م وانما يصدق عليهما ذلك اذا قصد بهما تعظيم المنعم وذلك غير
لازم والعجب انه لم يتنبه للفرق بينهما الصور بين مع وضوحه ثم انه بالغ
في تحسين اللفظ وتزيينه كما ترى واما حاصل المقصود حيث جعل قوله
الخطور بالبال في بعض الاوقات المغيرة سببا للوقوع في المقال كانه جعل
عدم اعتقاد كونهما حمدا عرفيا وشكرا لغويا علة عدم مباشرتهما مع
ان شيا منهما لا يصلح لذلك وكان الكتابة على جميع المال وخطور اخذه
بالبال او وقعه في هذا المقال ° وقصر النظر الى كماله قبل قال قدس سره
والحاشية نقلا عن شرح مقامات العارفين فصار الحق ح بصره الذي
به يبصره قد ينافش في ترتب ذلك على ما سبق ووجهه انه اذا راى كل
كمال مستغرقا في كماله لم يكن في نظره كمال الا وهو كماله الذي هو عين ذاته
فصار الحق ح جميع كمالاته من السمع والبصر والقدرة والوجود لرجوع
كله في نظره الى الكمال الحق الذي هو عين ذاته فصار العارف متخلقا
متحققا باسمه تعالى بالحقيقة بمعنى ان صار صفاته عين صفاته لا بالمعنى الذي يتبادر
الى النظر من ان يتصف بصفات مغايرة لصفاته مناسبة لها عددا وهو
مرتبة توحيد الصفات وما ذكره بعد ذلك توحيد الذات وفيه نظر لان
ضرورة صفات الحق بالحقيقة صفات العبد مع انه عبر لازم لما فرعه
على انه لا يلزم من رجوع كمالاته في نظره الى الكمال الحق صيرورة كمالاته كمالاته
في نفس الامر يخالف للشرع والعقل ويحمل شارح مقامات العارفين لانه

مقالات المعتبرة

تحقيق حقيقة ما ذكره قدس سره
مقامات العارفين

مخالف للشرع فقط واما انه مخالف للعقل فلان صيروره صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون ذات الواجب صفة ممكن تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما انه مخالف لتحقيق شارح مقامات العارفين فلانه نسب الاتحاد بهذا المعنى الى بعض المتاخرين ونفاه في رسالة اوصاف الاشراف حيث قال ان مراتب الاولى مراتب التوحيد والتوحيد معناه اتحاد الشيئين ما التصديق بوحدة الاله وهو مبدا الموجودات وان يجعل الاشياء واحدا وهو كمال الموحد وبيانه ان السالك اذا تيقن ان ليس في الوجود الا هو وفيضه وان ليس لفيضه وجود بالا نفراد فقد قطع النظر عن الكثرة وراى الجميع واحدا في هذه المرتبة ينظر سوى اسوده عمابا له وبعد النظر الى غيره بكل كان مطلق والثانية مرتبة الاتحاد ومعنى الاتحاد صيرورة الشيء واحدا فوق هو التوحيد فان في التوحيد شايبة تكلف ليس فيه فاذا استغرق في ضمن السالك الوحدة المطلقة بحيث لا يبقى الا الشيء تسالى الكثرة اصلا فقد وصل الى مرتبة الاتحاد وليس الاتحاد وما توهمه بعض المتاخرين من ان المراد به صيرورة العبد مع الرب واحدا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هو ان ينحصر السالك نظره الى الله تكلفا ان يرى غيره وفيضه والثالث مرتبة الوحدة وهي فوق الوحدة ومعنى الوحدة كون الشيء واحدا وهي فوق الاتحاد لانه لا يخلو الاتحاد عن رايحة الكثرة ولا يبقى فيها اثرا اصلا وينعدم في هذه المرتبة الكلام والكلم والذاكر والفكر والسلوك والسير والطلب والطالب والمطلوب والنقصان والكمال اذا بلغ الكلام الى هذا فاسكتوا وبعد ذلك مرتبة الفنا التي ينعدم فيها الاثبات

والنفس

والنفس وكل ما في الوهم والخيال والعقل وهذا الكلام ونفي هذا الكلام ايضا منتف فالمعنى ما قال النبي كما ان البدا منه فان المرتهم كما بدأكم تعودون ثم قال صاحب التقبيل اقول قد توهم ان ما ذكرته توجيها لكلام شارح مقامات العارفين ان معنى هذا الكلام ان صفات الحق يصير بعينها صفات النفس والعبد بعد ما لم يكن كذلك وهذا التوهم بعينه ما توهمه بعض المتاخرين كما ذكره في اوصاف الاشراف فلذلك اورد عليه ما اورده ثم انه زيد في الحكم حول الحسن ترك فصار العارف متخلقا باخلاق الله بالحقيقة ونسبة على من وجه ذلك بانه مخالف للشرع والعقل ولتحقيق شارح مقامات العارفين مع ان ما نقله عن اوصاف الاشراف قرب ما قيل في توجيهها بان لم يحكم بانه مخالف للشرع والعقل واما اقول لو انصف السيد العاقل المتشرع لوجد الامر بخلاف ما تخيله وخيله اما ما اورده فلانه لا يلزم من رجوع كمالاته في نظره الى الكمال الحق صيرورة كمالاته كمالاته في نفس الامر كما اشار اليه في اوصاف الاشراف فانه ليس معنى كلامهم ما يتوهم المتاخرون من انه يصير كذلك بعدما لم يكن بل يقولون ان الامر كذلك بحسب نفس الامر ولكن لما لم يكن منكشفا على السالك الا ان يرقى السالك الى هذا المقام فالتفاوت انما هو في الشعور لا في نفس الامر كما ينفع كلامه عند اولي الملاحظة ولذلك شنع على من توهم غير هذا المعنى ونسبه الى القصور كما دل عليه سياق كلام اوصاف الاشراف ايضا اذ ليس مراده تغير السالك نظره الى الله كما ذكره في مرتبة الاتحاد وما ذكره في مرتبة الوحدة لو نفي كون الشيء واحدا وبما ذكره في مرتبة

اللبيب العالم

العقلاء من انه ينعدم فيها الاثبات والنفي وكل ما في الوهم والخيال لان
الكثرة متحققة في الواقع ولكن لا يدركها السالك كما توهم بعض اذ على هذا
السعود يكون قصارى امر السالك ان يعتقد امرا غير واقع فيكون حاصل
كده بالجد والسلوك جهلا مركبا بل سفسطة يضحك منه الصبيان والبله ادنى
بمعزل مراده ومراد غيره من اهل هذه المقالة ان الامر كذلك بحسب نظر
الاول لذلك قال قائلهم   توهمت قدما ان ليلى تبرقعت   وان لنا
في البين بعض التلثم   فلاح فما بالحجب الا تبرقع   سوى ان عيني كان عن حسنه اعمى
ومن الفارسية   وصال اينجا بجز رفع خيال نيست   خيال از پيش برخيزد وصالك
نه او اين گشته و نه اين شده آن   همه اشكال گردد بر تو آسان
وقال صاحب اوصاف الاشراف   هر ديده كه بر قطره اول باشد
با خود بصفات حق مكحل باشد   جز روى تو هرچه بيند اندر عالم
نقش دوم و ديده احول باشد   واشهار ذلك المذهب يعني على البسط
في هذا المقام وما يمانع من مخالفة الشرع فسيعود بتسليم الانصاف
القبيل لانه بصدد شرح كلام الغير فهو في معنى النقل ولا حرج على الناقل
وكذا دعوى مخالفته للعقل بل هذه الدعوى مخالفة للعقل كيف وقد
ذهب جمهور من العقلاء الى انه ليس في الوجود الا ذات واحدة لها
شئون واعتبارات على ما هو المشهور عنهم ويدعون ان ذلك هو مدرك بالعقل
المنور بنور العشق ومن قال منهم انه طور وراء طور العقل لم يرد
به انه مخالف لحكم العقل بل انه يعجز العقول عن ادراكه كما ان العقل

طور

طور وراء طور الحس يعني ان الحس عاجز عن ادراك مدركاته لا بمعنى
انه يحكم بخلافه هكذا ذكره المحققون من اهل الكشف والتحقيق كالامام
حجة الاسلام وغيره وكيف يحكم امثال الافاضل الاذكياء بعد اطلاعهم
على جميع حقائق العلوم العقلية والنقلية واحاطتهم بها علما وارتكابهم
المجاهدات والرياضات المطهرة للنفس الموافقة للشريعة المحقة
اغواء الشيطان رسول لهم بما يخالف الشرع وبداهة العقل بحيث
يظهر فساده على من له ادنى تمييز فقد عادوا ابعد الفساد الى
كفر او مجانين عياذا به تعالى خير معاد مع ان اكثرهم ممن اطبقت
قاطبة الناس على شرفهم والتبرك بآثارهم ثم بادعاء خروجهم
كلامهم بما يوافق مذهبهم ولو امسك هذا الفاضل عن هذه الكلمات
لكان خيرا له لان للحروب رجالا وللثريد رجالا وكل ميسر لما خلق
له واما اقول في هذا الكلام انظار منها ان توجيه الايراد على المذكور
ما ذكره من ضرورة صفات الحق صفات العبد بعد ما لم يكن غيره اذ
ما ذكره في الايراد يدل على امتناع اتحاد صفة الحق والعبد حقيقة
مطلقا لا على امتناع اتحادهم بعد ما لم يكن واحدة منهما متحدة مع
الآخر خاصة ومنها انه حمل مع ما نقله عن اوصاف الاشراف قرب
ما قيل في توجيهه عن مرامه اذ ما ذكره هذا الفاضل بسبب صاحب اوصاف
الاشراف الى الحضرة الحق قريب مما ذكره فكيف يستبعد ان قال ان ما ذكره
قريب منه مع ان احدهما على شرايط التحقيق دون الآخر ومنها ان قوله

بل تقولون ان هذا الامر كذلك فی نفس الامر عند ارشد من الزنجا دیوجه
علیه هذا الایراد مع امر آخر اما الاول فلانه کون ضوء الحق الذی عین
ذاته ضوء للعبد بجمیع سواء حدث ذلك بعد ان لم یکن اذ کان الامر
کذلك بحسب نفس الامر واما الثانی فلاستلزامه تعدد الضوء علی الموصوف بان
علی ان ذکر البصر وقع بکون مستدرکا ومنها انه لا یخفی علی احد ان بعض
هذه المقدمات الشعریة المذکورة انما تنعد ان المانع الذی یوهم سابقا انه
کان من قبل المرئی لاح انه کان من قبل الرائی لا من قبلها وان یحوجها منها بالاجل.
اصلا علی الضوء الحق یصیر بعینها ضوء العبد علی ما توهم ومنها ان ما ادعاه من
ان توجیهه علی تقدیر تسلیم ان یکون مخالفا للشرع والعقل لا یخرج صاحب
التقبل فهو غیر مسلم اذ لیس فی الکلام المذکور ما یخالف العقل والشرع فلو
وجد احد توجیها یصیر مخالفا للشرع والعقل کان رجوع الاشناعة الی الموجه
لا الی القائل ومنها ان ما نقله عن الصوفیة من حصر الوجود فی الواحد ان
اراد به انهم ارادوا به ان الامر کذلك فی الواقع والکثرة المحسوسة
والمعقولة اعتبار محض لا رسم له ولا اثر منها فی نفس الامر فهو مع انه
باطل قطعا مناف لما ذکره فانهم یقولون ان العقل لا یحکم بخلاف ذلك
اذ من اجلی البدیهیات ان الموجودات کثیرة وانکارها مکابرة
غیر مسموعة وایضا لو ارادوا ذلك فذاك لم یصح تحقیقهم بیتا الاثنینیة بعد
ذلك ولیس الامر کذلك لما ذکره المحقق البلخی ثم الرومی صبغة الله هست خم رنگ هو
پیسه ها یکرنگ گردد اندرو چون در آن خم افتد و گوییش قم از طرب گوید

منم خم لا تلم این منم خم خود انا الحق گفتن است رنگ آتش دارد الا آهن است
آهن آتش چه لب بر بند ریش تشبیه و جسم را مخند وان ارادوا انهم
ارادوا به ان وجوداتهم لما کانت فی معرض الزوال ومعرض الاختلال
هم لا یعتقدون بها ولا یلتفتون الیها کما یدل علیه قول العارف الشیرازی
همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی برند فهو امر ظاهر لا
ستره به ودرك مثله لا یحتاج الی ما حکموا به من المجاهدات والمکاشفات
وان ارادوا انهم ارادوا به ان للموجودات المتکثرة جهة وحدة لا ینافی
الکثرة المحسوسة والاحکام الشرعیة المانوسة ولا یهتدی بها الا شرذمة من
العرفا وواحد واحد من الاذکیا فهو حق غیر ما ذکره هذا القائل فی الکلام
فی تحقیقه یستدعی بسطا فی الکلام ولا یسعه هذا المقام والله یهدی من یشاء
الی سواء السبیل وفیه تنبیه علی اتباع هذه السبل ومنها ان الکلام لیس الا فی هذا امتناع
الاغواء والتسویل اذ من البین ان لیس للشیطان اغواء امثالهم فی ذلك
الا ان الباطل ان یبطل به العقل ویکشف علیهم الاولیاء المنورة
عقولهم بنور الولایة علی خلاف ما جزم به الانبیاء المنورة ایضا بصایرهم بنور
النبوة حاشاهم عن ذلك بل هم یرجعون الی المعانی الدقیقة الشریعة الحقة
الظاهرة علی الوصول الیها یحملون رموزهم علی اطوار لا یوجب منها بوجه
باطل لیس لعاقل ان یذهب الیها فضلا عنهم وتعلیم مرادهم عنها ولو
امکن هذا التحقیق الغافل عن توجیه کلام القائل علی خلاف الشرع والعقل
والمراد سلم عن الایراد ومنها ان من انهم العرف العجیب عدم الفرق بین

الصور بين مع ان ما صرح هذا القائل على ما مر انما الاشارة لنسبة صاحب
اوصاف الاشراف الى الحقير التي حرت والكره وهل هذا الاكاعالى لو تامل
احد في احوال التعيص حتى علم انه بعينه هو المعترض الآخر وهو كما ترى
وبالجملة معرفة المبداء والمعاد لا يخفى ان المتبادر من قوله معرفة المبداء والمعاد
ان يكون متعلق المبداء والمعاد امرا واحدا لكن المراد به مبداء العالم
ومعاد الانسان بمعونة المقام ولا حجر في اطلاق اللفظ على المعنى الغير المتبادر
منه عند قيام القرينة كما اطلق لفظ الوجود المتبادر منه الوجود الخارجي
على الوجود الذهني قال بعض فضلاء العصر ومن العجب العجايب الذي يبهر
الالباب ان تقع في عصرنا هذا احداث لم يسمع الاذان ولم يخطر على
الجنان من منع جواز اطلاق المبداء والمعاد على هذين المعنيين في اصطلاح
الحكماء والمتكلمين متمسكا بالايهم منهما توهم القائل منهما مع ان المبداء
فاعل والمعاد زماني وبان اسماء الله تعالى توقيفية عند المتكلمين فلا يجوز
اطلاق المبداء عليه تعالى واجاب عن ذلك باجوبة تفنيدية دالة كالتوالي
من اعجب العجايب واغرب الغرايب اذ ليس في كلام غيره منع جواز اطلاق
لفظي المبداء والمعاد على هذين المعنيين لاما تمسك به في اثبات ذلك نعم يوجد
فيه ان هذين المعنيين لا يتبادران من ظاهر العبارة كما سبق الى الاشارة وان
مراد من ذاك فلعل ذلك الفاضل بطول سلامته احدث بهذه الاحدوثة
في عصره ثم قال هذا الفاضل اقول قد نزل ههنا عن بحث ما كان عليه اولا فانه
فيما سلف لم يكن يسلم اطلاق المبداء والمعاد عن هذا المعنى لكن يسلم الاطلاق

المبداء

المبداء عليه تعالى بناء على ان اسماء الله توقيفية ولم يرد هذا اللفظ في اسمائه
الحسنى وقد كتبت في جوابه ان هذا انما هو مذهب بعض المتكلمين على ان
المحققين كالامام حجة الاسلام والامام الرازي خصصوا التوقيف بالاطلاق
على وجه التسمية لا على وجه التوصيف ومع ذلك لم يقبله وبالغ في الجواب شنعت
بنوع رايه السديد واما الان فنقول رجا بحصول الوفاق منع ما منعت لكن ما
ذكره من ان المتبادر من قوله معرفة المبداء والمعاد ان يكون متعلق المبداء
والمعاد امرا واحدا ان اراد به ان المتبادر عند اهل الاصطلاح ذلك فهو
غير مسلم فان هذين اللفظين شايعان في هذين المعنيين عن واجب الوجود وحال النفس
بعد خراب البدن عند اهل العلم بحيث لا يذهب الذهن عند الاطلاق الى
غيره وان اراد به ان المتبادر عند من لم يعرف المعنى الاصطلاحي فبعد تسليمه لا
يحتاج الى القرينة لان اللفظ حقيقة في المعنى الاصطلاحي فلا حاجة الى القرينة في
ذلك المعنى ثم على تقدير تسليم جميع ذلك نقول الجواز ان يكون المراد ههنا
مبداء الانسان ومعاده فيكون متعلقهما امرا واحدا غاية الامر ان
مبداء الانسان مبداء الغرايب ولا يلزم من ذلك الاحتياج الى القرينة
واما ما ذكره من انه ليس في كلام غيره منع جواز اطلاق اللفظين على هذين
المعنيين فهو خلاف الواقع فانه امر عليه في طبقات المناظرات التي
ارسلها الي وهي محفوظة عندي ولیت الظن انه تبرء ذلك فما لا حرج ما قاله بعض
الفضلاء فالحمد لله على انه نعم صدق صاحب الواقعة وبعد الاغماض عن ذلك فلعلكن
الامر كذلك لكن ما تبرء الآن من ان هذين المعنيين لا يتبادران من ظاهر العبارة

غير مسلم لان المتبادر عند اهل العرف الخاص كما لا يخفى نعم انهم بتبعية
احوالنا اخرتها ولو وفق بان يرجع عن ذلك الى النظم ليبقى مع خلاف في هذا
الموضع واما الموفق فقد بحث من وجوه منها ان ما ذكره حتى لا يتنزل منهما
حرفة بلا وزنه الشيء اول الكتبة وفي ذلك كان بهذه العبارة اراد بالمبدا مبدا
كل ما يوجد واوله ومقابله منتهاه وآخره وكان المبدا بهذا المعنى منحصر
في الباري تعالى من حيث انه موجد كل ما يوجد كذلك منتهاه منحصر فيه من حيث انه غاية
لايجاد كل ما يوجد فهو الاول والآخر من حيث انه العلة والغاية جميعا
واراد بالمعاد معاد الانسان وانتهاء امره ومكونه بعد مبدا النشاة
فالمبداء والمعاد المذكوران ليسا منتسبين الى شيء واحد كما هو المتبادر
من سوق كلام وليس فيه ما يوهم هذا المورد المستند كما انه بطول سلامته
حملها على ما هو دابه على خلاف المرام المتهم منه من عدم جواز الاطلاق و
استدل على ذلك بان اسماءه توقيفية ثم اجاب سيعتد الاستدلال بما شاء
كان جواب المحشي ان المراد من هذه العبارة غير ذلك والا لان فهم المراد
والحمد لله على ذلك ومنها ان كثيرا ما ادعاه بقوله فان هذين اللفظين شايعان
فيه بين المعنيين غير مسلم وانما يكون كذلك لو لم يكن هذان اللفظان استعمال
في غيرهما في كلامهم وليس كذلك كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة فجاز ان
يكون المراد منه مبدا الانسان ومعاده كيف لا وكان الاولين من
مقاصد الكتاب كذلك الآخرين منها فلو حمل على الاول دون الثاني لزم
الترجيح من غير مرجح مع ان ما ادعاه من الاستعمال هذا اللفظ في

معناه

معناه الاصطلاحي لا يحتاج الى قرينة مما ينقصه لو ثبت ان المبداء
والمعاد المذكورين منقولان اصطلاحا الى هذين المعنيين دون
اثباته خرط القتاد ومنها انه لا يخفى عليك ان مراده وان كان ذلك
لكان المبدا استئصال الامور غير ذات الواجب كالنطفة والعلقة ونحو النبي
اما حوالتها ليس بمقصد الاقصى من الفن ثم طبقات هذه المناظرات
كانها محفوظة عنده كذلك محفوظ عند اكثر الطلاب وليس فيها شي
مما نسبه الى المحشي على ان دعوى تبادر ما ادعاه عند اهل العرف الخاص
فهو انما يتم ان لو كان لهم في هذا اصطلاح وليس لهم هذا ابدا. فيه
صورة كثيرة يريد ان الصور العلمية مرتسمة في المبادي العالية كما صرح به آنفا العلمية
وينعكس منها بعضها على النفوس بحسب استعداداتها وفيه تامل اذ التعقلات
الكاذبة قد تفيض على النفوس وهي ليست بمرتسمة هناك قطعا بل الظاهر
ان فيضان العلوم على النفوس كفيضان ساير الاعراض على الموضوعات
وفيضان الصور على المواد ليس بانعكاس ما حصل في المفيض بل بافاضة
ما ليس فيه على القابل الذي في ترتيبه فكما يفيض كل عقل من العقول التسعة ترتيبه
صورة فلك على الموضوعات وفيضان الصور على المواد ليس بانعكاس ما حصل
في المفيض بل بافاضة ما ليس فيه على القابل الذي في ترتيبه فكما يفيض كل عقل
من العقول التسعة صورة فلك على المادة التي في مرتبته ترتيبه بحسب استعداداتها
الذاتي ويفيض العقل العاشر صور البسايط العنصرية ومركباتها والاعراض
الحالة فيها على ما في ترتيبه بحسب استعداداته العارضة له عندهم ولا يحتاج ذلك

الافاضة على حصول تلك الصور والاعراض في العقول المذكورة وانعكاسها
منها الى القوابل كذلك افاضة العلوم على النفوس لا تحتاج الى حصولها
في المفيض وانعكاسها منه الى القابل بعض فضلاء الزمان اقول فيه نظر لان
معنى ارتسام التصديقات ارتسام معلوماتها ومن قال انه الكواذب ليست
مرتسمة فيها فانها معقودة لها فتكون مرتسمة فيها ذلك لا يكون مصدقة بها
وذلك لا ينافي الارتسام ثم لو سلمنا عدم ارتسام الكواذب فلا نم انه
يستلزم عدم الارتسام مطلقا حتى يترتب عليه الالطف فيضان العلوم على
النفوس كفيضان سائر الاعراض على الموضوعات وفيضان الصور على المواد
ليس بانعكاس ما حصل في المفيض بل بافاضة ما ليس فيها الى آخر ما قال اذ يبين
البين انه لا يلزم من كون افاضة بعض الاعراض على نهج عدم الانعكاس
ان تكون افاضة جميعها كذلك ولا من افاضة الكواذب كذلك كون افاضة
جميع العلوم كذلك على ان ما سماه تحقيقا اختلاف ما يدل عليه كلام القوم تصريحا
وتلويحا فانهم جعلوا المبدا الفياض خزانة تصور المعقولات ثم انه اذا
كان افاضة العلوم من غير احتياج الى حصولها في المفيض فلم لا يجوز ان يكون
ان تكون افاضة العلوم بعد حصول العقل بالفعل لا على طريق الاخزان
في المبدا الفياض كافاضة الاعراض على ما اورده ما يساوي اقول في
نظره نظر اما اولا فلانه لو كان معنى ارتسام التصديقات ارتسام معلوماتها
لزم ان تكون معلوم التصديق بالنقيضين مرتسما فيه وانا ما ثنيا فلانه انه
اراد بالمعلومات الامور الموجودة بالوجود الاصيل الذي هو مبدا الآثار

وعند

ومعظم الاحكام لزم ان يكون الناسخ فيها ينسخ وان الراسخ فيها يزيغ الى
غير ذلك وذلك سقط وان اراد به الامور الموجودة بالوجود الكلي
الظلي فهو نفس العلوم بالذات الذي هو العلوم واما ثانيا فلانه لما لم
يرتسم التصديق بالكواذب نفسه فيها لم يمكن حصولها بالانعكاس وما فيها
الى النفوس على ان ما فهم من ظاهر ادلتهم لا يكون بافاضة ما ليس فيها كسائر
الاعراض على ما قرره المحشي واما رابعا فلان في قوله اذ من البين بينا خبط
فان المحشي ما ادعى ذلك اللزوم وانما اورده من التمثيل بسائر الصور والاعراض
ليس للاستدلال به على دعواه وانما اورده دفعا للتوهم من توهم ان الافاضة
يتوقف على وجود الفيض في المفيض واما خامسا فلان ما ذكره من انه
الجائز ان يكون افاضة العلوم بعد حصول العقل بالفعل لا على طريق الاخزان
كلام خال عن التحصيل اذ العقل بالفعل هو ان يحصل للنفس ملكة الاستحصال
الى الفعل متى شاء من غير تجشم كسب جديد وهو معنى الاخزان او اخص
منه لو لم يعتبر فيه الاخزان الكامل فكيف يحصل بدون الاخزان وذلك
يوجب ان يحصل لتلك العاصر الفاضل قبل لو كان الملكة التي هي سبب
الاستحقاق يحصل بمجرد وحدة الكيفية لكان البسائط اولى بها ولا
اقل من ان يكون مشتركة فيها فانا لا اولى بان يقال جهة المناسبة هي التوسط
بين الاضداد لانه بمنزلة الخلو فبذلك يصير المركب مناسبا للمبدا الخالي عن
الاضداد وكلما كان اقرب الى التوسط كان انسب بالخلو وفيه نظر
اما اولا فلان قوله لو كانت المناسبة التي هي سبب الاستحقاق يحصل بمجرد وحدة

اشتراك

واشارة الى ما ذكرنا ستعين بالاخلاص النفس التكليف صدرها دائم

البساطة

الكيفية لكان البسائط اولى بها وانما يكون كذلك لو كان لكل من البسائط
المذكورة كيفية واحدة وليس كذلك بل لكل منها كيفيتان احدهما فعلية
والاخرى انفعالية كما لا يشتبه على من له ادنى بضاعة في هذه الصناعة واما
ثانيا فلان المزاج نوع من الكيفية متوسط بين الاضداد التي هي انواع اخرى
منها والمبداء خال عن جميع تلك الانواع فان اراد بنزل التوسط بين الاضداد
منزلة الخلو ان التوسط المذكور بمنزلة الخلو عن جميع تلك الانواع فيرد انه لا يتوسط
مع التلبس بنوع منها وكما ان التلبس بالنوع الذي هو احد الاضداد ليس
بمنزلة الخلو عن جميعها كذلك التلبس بكل نوع منها وان اراد ان التوسط
بمنزلة الخلو عن الاضداد فيرد عليه ان التلبس بكل نوع منها يستلزم الخلو
عن باقي الانواع فلو كان ذلك موجبا للتناسب المقتضي لفيضان النفس
او الصور لكان التلبس بكل نوع من تلك الانواع كذلك فح يكون
لفظ المزاج مستدركا لان التلبس بكل نوع منها يكون خاليا عن باقي
الانواع لا بمنزلة الخالي فان قلت الاجزاء العنصرية امور متعددة قطعا
فلماذا تفيض عليها صورة او نفس واحدة قلت لشبه انه يجب بسبب
وحدة حدوثها وحدة المزاج المقتضي لفيضان احديهما على الممتزج اما
وحدته في المركب المتشابه الاجزاء فظ واما في غير المتشابه الاجزاء كالحيوان
فلانه يفيض على البخار اللطيف المرتفع من القلب المسمى بالروح الحيواني
وبواسطة سريانه في الاعضاء يتعلق بها بالوضع ويتصرف فيها ويرتبط
باعضاء الحيوان صار النفس والممتزج الذي يفيض عليه والاعضاء المذكورة

جميعا

جميعا امرا واحدا طبيعيا ثم قال صاحب التكميل اقول فيه نظر من وجوه
منها انه كما ان لكل من البسائط كيفيتين كذلك للمزاج كيفيتان ضرورة ان الكيفية
المتوسطة بين الفاعلتين غير الكيفية المتوسطة بين المنفعلتين فان المزاج مثلا
كما انه بالقياس الى الحار حار منه بارد وبالقياس الى البارد حار كذلك هو
بالقياس الى اليابس رطب وبالقياس الى الرطب يابس فالكيفية الاولى
من جنس الفاعليتين والثانية من جنس المنفعلتين فلا يمكن ان يكونا معا
واذا كان كذلك ظهر وجه الملازمة وفيه بحث نظرا الى ظاهر عبارات
القوم ان في المعتدل كيفية واحدة متوسطة بين الكيفيات الاربع كما
يشعر به قوله في نظره الثاني حيث قال المزاج نوع من الكيفيات متوسط
بين الاضداد وهذا مما لا يشتبه على من له بضاعة من هذه الصناعة واقول
في نظره هذا نظر اما اولا فلان ظهور وجه الملازمة كالملازمة مع عدم
الملازمة التي ادعاها بقوله لو كانت المناسبة التي هي السبب الكلي في حصول
وحدة الكيفية لكانت البسائط اولى بها انما يظهر لو ثبت ان
لكل من البسائط كيفيتين لا كيفية واحدة ولا يظهر منه الملازمة من جهة
ان يكون للمزاج كيفيتان كما لا يخفى على احد من العقلاء ولا يصلح العطار
ما افسد الدهر واما ثانيا فلانه لا يشتبه على له ادنى فهم ان ظاهر عبارة
الشرح حيث قال الكيفيات المزاج اذا صادت كيفية واحدة يصير مناسبا
للمبداء الواحد فيفيض عليه نفس واحدة يدل على ان كيفية المزاج واحدة
متوسطة بين الاربع والمحشي في الكلام عليه جاء شاة مع ظاهر العبارة فعدم

صدقه على قوله التسليم لا يضره الا ترى ان العلامة صرح في نقل مذهب الحكما
وللاطباء بان الكيفية واحدة وان الذهاب الى تعدد كيفية المزاج مذهب
لبعضهم ثم قال ومنها ان الترديد المذكور قبيح لظهور ان المراد هو
الاول كما يجادي عليه لفظ المتن ومن البين ان المتوسط بين الاضداد
بمنزلة الخالي عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية المتوسطة فان
تلك الكيفية لضعفها بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن المعتدل بانه لا حار
ولا بارد وقد نبه ذلك بعض المحققين بمركز الدائرة فانه في غاية البعد
عن المحيط حتى لو فرض نملة في جوف حلقة مستديرة حارة لم تكن النملة
الا على مركزها وتفصيله ان الحرارة كلما نقصت قربت الى العدم وكذا
البرودة كلما نقصت قربت من العدم والتوسط غاية نقصان الحرارة
والبرودة معا اذ لا يتصور مرتبة اخرى تكون ازيد في نقصان
الطرفين من التوسط فانه كلما بعد عن الوسط زاد احد الطرفين والمتوسط
كالخالي عنهما لانه في غاية البعد عن الطرفين بحسب ما يمكن في المركب كان الخالي
في غاية البعد عنهما على الاطلاق بخلاف غير المتوسط فانه بحسب مجاوزته
عن الوسط يكون احد الطرفين فيه قويا فلا يكون كالخالي عنهما لقوة ذلك
الطرف فيه والمناسب المقتضي للفيضان هو المناسبة في البعد عن الطرفين
معا لا عن احدهما فقط وانا اقول فيه بحث اما اولا فلانا نقلب هذا
الدليل عليه بان نقول انه من البين ان الواقع في الطرف بمنزلة الخالي
عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية الواقعة فيه فان تلك الكيفية

لعدم كونها في الوسط بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن الواقع في الحد الطرفي
بانه لا بارد ولا معتدل وعن الواقع في الطرف الاخر بانه لا حار ولا
معتدل واما ثانيا فيمنع كون الحرارة المنتقصة مثلا قريبة من العدم
كيف وقد صرح في موضعه ان كل مرتبة من مراتب الحرارة نوع آخر
ولا يلزم ان يكون النوع الاشد ادوم بل ربما كان اسرع زوالا
منه ثم قال وان شئت مزيد رسوخ في هذا المقام فاستمع لما نتلو عليك
من الكلام قال الشيخ في رسالة الحجج العشر وما يوضح ان الاجرام العلوية
ذوات نفوس ناطقة ان المانع للاجسام من قبول الفيض الالهي بها
الصورة المتضادة واكتسابها الكثافة الطبيعية وذلك في البعد عن
الاعتدال الا ترى ان الاجسام البسيطة مهما تركبت ازدادت
في قبول الفيض الالهي لان التركيب ينقص من التضاد حتى اذا تركبت
على غاية الاعتدال وغاية البعد عن التضاد استعدت لقبول
ذات فيض الهي يمكن قبوله ثم قال فبين ان هذه الافاضة اولى
لما يتناهى الى الاجرام العلوية ثم ان الاجرام العلوية في اولها
على اقصى غاية الصفاء المحوج لقبولها البعد اعني التضاد اقصى البعد ولا
عند لها في ذاتها ثم قال وكلما قبل من النقص جرم اعلى فهو اذكى
في ذاته حتى ينتهي حرك التسعة الى فلك القمر واما الاجسام البسيطة التي
دون فلك القمر فانها لما كانت بعيدة عن الصفو متضادة في الصور
لم تصلح لقبول ذلك الفيض بل تقبل طلق تلك الفيضة بالصور المظلمة

انت الاجرام الارضية الطبيعة اعني الطبيعة ثم كلما تخلص
منها من الهوا اليد خلاصة اتم ذاتا وابعد من التضاد قبلت زيادة من
الفيض حتى ينتهي الهوا اليد اللباب العالم الارضي الان وهو فلان
اصفى الجواهر العالم الارضي واعدلها وابعدها عن التضاد صار مشابهة
للاجرام العلوية مستعد القبول ذات الفيض الالهي كتبرابها واما اولا
ان هذه الكلمات التي نقلها عن رسالة الخ المعتبر من انها لا تدل الكلام
عن قبول الفيض الالهي ليس الصور المتضادة واكتساب الكمالات الطبيعية
والبعد عن الاعتدال وان المركب ازيد قبولا للفيض بواسطة ان
التركيب يبعض من التضاد وان هذه الافاضة شاملة اولا الاجرام
العلوية بصفاتها وتستوفي القبول في ذلك بواسطة البعد عن التضاد
واعتدالها الذاتي وان الفيض الذي يقبل الجرم الاعلى ازكى وان
الاجسام البسيطة التي دون فلك القمر لبعدها عن الضد وتضادها صورا
لم يصلح لقبول ذلك الفيض بل يقبل ظلا في ذلك الفيض واختلاط الجرم اليد
تقبل زيادة الفيض حتى ينتهي الى لباب العالم الارضي وهو الانسان المشابه
للاجرام العلوية بواسطة انه اصفى جواهر العالم الارضي واعدلها
وابعدها عن التضاد وهو مستعد لقبول ذلك الفيض الالهي فقولها لا يدل
اصلا على ما ادعاه من ان التوسط على الكون وغير المتوسط ليس كذلك
ثم قال ومنها ان لكل واحد من الاعضاء والاخلاط مزاجا واحدا على
حدة فلو كان السبب وحدة المزاج الخاص على كل منها نفس فانا وجوه

في كل واحد منها الكل في الوحدة وفي الكل من حيث الكل بل ليس مزاج
الكل من حيث الكل مزاجا واحدا حقيقيا بل واحدا بالتركيب وانا
اقول ان هذا لا يتوجه على المجيب اصلا لان السؤال عن سبب وحدة النفس
التي تفيض على الممتزج والجواب ان سببه وحدتها وحدة مزاج الممتزج ولا
ينافي ذلك كون وحدتها بالتركيب ولم يدع المجيب ههنا ان سبب فيضان
النفس وحدة المزاج حتى يتوجه عليه ذلك بل وصف وحدة المزاج بالاقتضاء
لوحدة النفس التي تفيض على الاعضاء بناء على ما لو سلمنا انه وصف وحدة
المزاج بالاقتضاء ولفيضان النفس نقول ان بناء الكلام على ما صرح
به الشارح والعلامة ههنا بان وحدة المزاج تقتضي فيضان صورة
او نفس عند القوم فما ذكره سؤال آخر عليهم لا رد لذلك الجواب فمن دفع
ذلك عنهم بانهم ذهبوا الى ان وحدة مزاج امر واحد في نفس الامر تقتضيه
لفيضان صورة او نفس عليه لا ان وحدة مزاج بعضها امر واحد في نفس
الامر لفيضان صورة او نفس عليه والاعضاء ابعاض امر واحد في نفس
الامر والاعضاء ابعاض امر واحد في نفس الامر فلا يرد نقضا عليهم
اي فعل صورة كل منها قيل ههنا اشكال صعب مشهور وهو انه ان
وقعت هذه الافعال صورة كل منها قيل ههنا اشكال معا لزم ان
يكون العالم حال علية معلولا وان وقعت بعضا بعد بعض لزم ان العصر
المحدود غالبا وكلا اللازمين باطل واقول ايضا دفعه بان تاثير كل
واحد منها في الآخر بتغير كيفية لا يكون في آن الملاقاة بل يبقى تلك بعد

رد واشارة الى الكيفية
بفعاليات الاجسام العنصرية

بعد زمان لاتى يكون انى على والمنفعل متجاورين فلا لاترى بالنساد
لا فرق بما عرف فى اول وهلة الملاقاة بل كرة بعد حين واذا كان كذلك فلا
محالة يقع مجاورة بين الاجزاء العنصر زمانا بلا تغير بعضها كيفية البعض
الآخر فى ذلك الزمان فلما وقعت المجاورة منهما زمانا ما مع تباد كيفياتها
يستعد مادة كل منهما فى ذلك الزمان لان تغير كيفية فتتغير كيفياتها فى آخر
ذلك الزمان الذى تم استعداد هذا التغير فتدبر قال بعض فضلاء الزمان اقول
ليس فيما ذكره اختيار احد الشقين اللذين ابطلهما المستشكل ولا ابداء شق
ثالث اذ حاصله ان تاثير كل واحد منهما ليس فى آن الملاقاة بل بعد زمان
لانى ولا يخفى ان السؤال باق بحاله ولو فرض التاثير بعد الزمان اذ لما تاثر
الا ان يقع فيها بعضا سابق على بعض او معا فما ذكره فى موضع الكتاب
ليس جوابا والجواب انه ليس للكيفيات تاثير بل اجتماع الاجزاء وتماسها
فى زمان لانى يستلزم زوال كيفياتها ويستعد المادة بذلك لقبول كيفية متوسطة
فيفيض عليها من المبدا تلك الكيفية وانا اقول قوله ليس فيما ذكره اختيار احد
الشقين مسلم فانه اختار ان هذه الافعال يقع معا ومنع كون الغالب
مغلوبا فان الغالب هو الكيفية التى بها تغير المادة والمنفعل هو المادة المتغيرة
بها ثم انكار تاثير الكيفيات باطل اذ من البين ان تاثير النار فى الماء
بواسطة الحرارة ولو لم يكن لها حرارة لا يوجب ان يصير الماء حارا وكذا
الحال فى غيرها فما ذكره فى الجواب ليس على نهج الصواب يسمى جزا
اذا تصورت لا صنو قوله نسبة فى الوحدة كما هو ظاهر العبارة وقيل

جزائه بقوله فكلما كان المزاج اعدل والرابطة اللام فى المزاج لانها
تفيد التعليل للاضافة فكانه قال فكلما كان راجحا الى والاولى دفع
تحمل المعنى قال بعض فضلاء الزمان اقول كانه اراد بالرابط العايد
الذى يذكره النحويون فى خبر المبتدا اذا كان جملة وفى صلة الموصول توهما
منه انه لابد فى الجزاء من عايد وانت خبير بان اطلاق الرابط على هذا
المعنى غير مصطلح وانه لا احتياج فى الجزاء الى العايد كقولك كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود ثم فى النسخ المعتبرة فيه قوله فكلما كان المزاج
اعدل بالواو دون الفاء فصل منهما وبين ما سبق بالبياض على انها
عبارة الشرح لا تيان فى هذا البحث اصلا وانا اقول المكتوب لفظ
الرابطة بدون الف ومع ذلك فقراءته بالرابط وحملها على غير مراد
قائله فانه اراد انه اذا جعل قوله فكلما كان المزاج جزاء لقوله اذا تحققت
لم يظهر بين الشرط والجزاء المذكورين ارتباط ما لم يجعل اللام رابطا بينهما وح
جعله جزاء له فحكم بان اللام رابطة ليظهر الارتباط بينهما والى الوحدة
الحقيقية اميل قيل المزاج على مذهب الحكماء واحد حقيقة فما معنى كون بعض الافراد
الى الوحدة الحقيقية اميل على مذهبهم بل ذلك مخصوص بمذهب الاطباء وفيه ان اذ على
مذهب الاطباء ايضا لا يستقيم هذا لان كل مرتبة من مراتب المزاج عندهم ملتئمة
من هذه الكيفيات الاربع فما معنى كون بعضها الى الوحدة الحقيقية والاولى
ان يقال ليس قوله الى الوحدة الحقيقية اميل من احوال المزاج بل هو حال
المزاج المذكور لنزبتية ما سبق من قوله وح يصير ذلك المزج المتعدد فى نفسه

شيئا واحدا اقتضيا كيفية واحدة فكانه قال وكلما كان الامزاج اعدل
والمزج الى الوحدة الحقيقية اميل الى آخره فان قلت المزج امور متعددة
قطعا لانه مركب من العناصر الاربعة فما معنى ان بعض اقسامه اميل الى
الوحدة الحقيقية قلت يمكن ان يقال كلما كانت الاجزاء العنصرية فيه اصغر
كان الالتيام منها اشد وكلما كان الالتيام منها اشد كان المزج
اعتدالا وكلما كان اعتدالا كان اميل واشبه بالوحدة الحقيقية
التي لا ينقسم اصلا فقول العلامة والى الوحدة الحقيقية اميل تفسير لقول
المحقق في شرحه للاشارات فكلما كان الامكن راتم قال بعض فضلاء
الزمان اقول فيه نظر لان كون كل مرتبة من المراتب مشتملة على نوع من الكيفيات
الاربع لا ينافي كون بعضها اميل الى الوحدة الحقيقية فان الكيفية الملتئمة من تلك
الكيفيات المتضادة اميل الى الوحدة لاتحاد تلك الكيفيات في المرتبة من الكيفية
الملتئمة من الكيفيات المختلفة المتباعدة فانها لا اختلاف في المرتبة بعد حصول الوحدة
فان من البين ان الاشتراك في التركيب لا ينافي كون جهة الوحدة في البعض
اكثر ثم لا نم ان ما ذكره اولى لوجهين الاول انه خلاف ظاهر العبارة
ومنوط بتقدير انه لا فصل في اجزائه على الطبع سوى انه لا يخلو بيانه الثاني
ان ما ذكره يقتضي ان يكون الحاملة الصورة الانسانية والنفس الانسانية منوط شدة
الالتيام والاعتدال كما وان كان ابعد عن الاعتدال الكل من الى الخالص على
الاعدل الاول من انحاء فيلزم ان يكون ان يفيض على الانسان وقت من الجواهر
المدبرة الكل ان يفيض على البدن الانسان لكونه اعتدالا وذلك مع انه خلاف

المقصد

المقصد مما لا يقول انسان وجه بحث اما اولا فلانه قد ادى الى الكيفيات
الملتئمة من تلك الكيفيات المتضادة اميل الى الوحدة واستدل على ذلك باتحاد
تلك الكيفيات في المرتبة والنوع اذ لا دلالة لهذا على ذلك اصلا فان
المعنى فلنا سب ان يراد بالاميلية الى الوحدة امران احدهما كون الشيء
اقل اجزاء من الآخر وههنا ليس كذلك لان الكيفية الملتئمة والمميل كالكيفية
المختلفة المميل مركبة اربعة اجزاء الثاني ان يكون احد الشيئين اقرب الى
الوحدة في الحركة والكيفيات فيما نحن فيه لا يتحرك اليها وانما يتحرك اليها
بعض اجزائها شيئا فشيئا حتى ينتهي الى البسيط واما ثانيا فلان شيئا من
هذين الامرين لا يصلح للتعويل اما الاول فلان صرف الكلام الى النظر المستقيم
بل عبارة عن ظاهره بحسب القرينة غير مستبعد وما نحن فيه كذلك لما عرفت وما
ذكره في توجيهه غير صحيح لما مر واما الثاني فلانه لا يلزم من كون الحاملة الى البعض
منوط شدة التيام الاجزاء العنصرية ان لا يكون منوطة بالاعتدال لجواز
ان يكونا متلازمين قال العلامة المحقق في شرحه للاشارات فكلما كان
الامكن راتم كانت النسبة الكلي والنفس التي يفيض عليها اشبه واما
قوله فيلزم ان يكون التي يفيض على الانسان وقت ويغير اجزاء الجواهر المعدنية الكلي
من التي يفيض على بدن الانسان فاشتباه نشأ من عدم الفرق بين تصغر
الاجزاء العنصرية جدا وشدة التيامها قبل فيضان التي يفيض عليها وبين
عدم انفصال بعضها عن بعض بعد فيضانه وكلامنا في الاول ومما لا يستلزم الثاني
لجواز ان يكون الاجزاء العنصرية في مادة بدن الانسان اصغر جدا واشد

التساوی فی مادة الیاقوت علی ان الفایض علی مادة الیاقوت یستدعی
ان یکون تلک الاجزاء اعرانحلالها والفایض علی سنن الاول ان یستدعی
ان تکون الاجزاء الیرانحلالها لیحصل بواسطة ذلک الاستخراج بها

وقد اختار الحکیم المعظم ابو نصر الفارابی ان حرکة الفلک بسبب آخر اشار
الربو الی الفلک بجعل الاول فیستفره الاستعداد بهذا التعقل فیستمر
الحرکة کما یتخیل تحتی سببا فیستفرها ذلک فیحدث فیها حرکات کالوجد
والنشاط الا ان الفلک یتصور الغایة مع تلک الحرکات ونحن لا نتصور الغایة
قال بعض الفضلاء المتأخرین قول الشیخ یا لیت ما قال ان ما نعلم لا نشوبها
سبب آخر کیف وقد ذکر فی آخره ان الفلک یتصور الغایة فعسی ان یکون
الغایة باذکره وقد ذکر الشیخ ابو نصر فی تعلیقاته بعد ذلک ما یدل علی خلاف
ما ذکره الشارح حیث قال حرکة الفلک کمال لا ما یطلب کماله وقال ایضا
الفلک کامل فی کل شیء الا فی وضعه فتدارک هذا النقصان بالحرکة انتهی وهذا
یدل علی ان الکمال المطلوب منها نفس الحرکة لا امر آخر یترتب علیه وتحقیق
ذلک یقتضی بسطا لا یلایم المقام لان محل الغرض هنا دفع الصایل وربما توجد
فی سایر تعلیقاته ثم فی قوله نحن لا نتصور الغایة نظر فلیتأمل وانا اقول
قوله لا نشوبها سبب آخر غیر تام اذ قد صرح فیه بان حرکة الفلک بسبب الاستمداد
الحاصل من تعقل الاول وهو غیر ان تکون الحرکة بسبب تحصیل الکمال والعجب
ان ما نقله هذا القایل عن غیره ایضا یدل علی المغایرة ولو تذکر ذلک لیعتبر عن
الایراد البارد الغیر الوارد اذ لا یخفی علی احد ان کون الحرکة لاجل تحصیل

وراشار الی الصدور الحرکة الفلکیة عن الباعث علیها

المتأخرین

کالانه

کالانه الفعالة لیس عین الحرکة لا الانبساط والفرح لا لاجل تحصیل شیء کما فی
تواجدنا وکون الفلک یتصور غایته حرکته وهی الحوادث المترتبة علی حرکته
لا یقتضی ان یکون حرکته لاجل تحصیلها کیف ولو کانت لاجل تحصیل شیء لم
یکن من قبیل التواجد اشد مناسبة فی اللطافة قبل لو ورد علیه ان
اللطافة لفظ مشترک بین التجرد عن المادة التی هی صفة للنفس الناطقة وهی رقة
القوام والشف فیه وقبول التصغر الواقع من صفات الاجسام فلا یثبت
مشارکة فی معنی اللطافة بینهما والجواب ان اللطافة التی من صفات الاجسام توجب
المناسبة مع المجردات فی الجملة لکونها انسب بصفات المجردات فان رقة القوام
انسب بالمجرد من کثیفه وکذا عدیم اللون وقابل التصغر والسر فی ذلک ان تلک
المعانی ترجع الی سلوب بعض خواص الاجسام وهذا فی الاولین ظاهر وکذا
فی الثالث من حیث ان قبول القسمة الی اجزاء صغار ترجع الی سلب قوة
ممانعة للتقسیم وعلی هذا فاللطافة المذکورة لیست وجه الشبه بل هی منشأه ویمکن
حمل فی علی التعلیل لیکون المعنی اشد مناسبة بسبب اللطافة وفیه بحث اما اولا
فلان رقة القوام وغلظه کلاهما من خواص الاجسام وکذا الرقة مستلزمة
لسلب الغلظ کذلک الغلظ مستلزم لسلب الرقة فالحکم برجوع الرقة الی
السلب دون الغلظ تحکم واما ثانیا فلان الشفیف لیس عدم اللون ولا
مستلزما له فلا یلزم من مناسبة عدیم اللون مع المبدأ مناسبة الشفاف
مع وهو فی صدد بیان ذلک واما ثالثا فلان الجسم القابل للتصغر لو کان
استلزامه لسلب قوة ممانعة للتقسیم مناسبا للمبدأ الموصوف بذلک السلب لکان

مقابله وهو الجسم الغير القابل للتصغر بواسطة اتصافه بسلب قبول التصغر
الذي هو ضعف المبداء اولى بذلك قال صاحب التحصيل اقول فيه نظر من وجوه منها
انه لا يخفى ان الرقة ضعف في القوام والغلظ قوة فيه وكذا قبول التصغر
ضعف في القوة المانعة والصلابة المانعة عن التصغر قوة في تلك القوة و
الضعف عدمي فهما شدة والقوة ما ذكره في معرض السند لا يصلح سندا
اذ كون كل منهما مستلزما لسلب الآخر لا يدل على ان الحكم بكون احدهما سلبيا
دون الآخر تحكم فان ذلك بمنزلة ان يقال كل من البصر والعمى يستلزم سلب الآخر
فالحكم بان احدهما سلبي دون الآخر تحكم ومنها ان من البين ان الشفاف
غير ملون فهذا المنع مكابرة قال بهمنيار في التحصيل الاجسام بالتقسيم
الاول اما ان ليس من شانه ان يحجب ما وراءه وهو الشفاف مثل الهواء
وقسم من شانه ان يحجب ما وراءه فاما ان يرى من غير حاجة الى شيء آخر بعد وجود
المتوسط الشفاف وهذا هو المضيء كالشمس واما ان يحتاج الى حضور شيء
مضيء حتى يرى وهذا هو الملون انتهى فقد جعل قسيما قسيم الشفاف وجعل
منه ان الملون جسم غير شفاف يحتاج في ابصاره الى الحضور شيء مضيء فلا
يكون الشفاف ملونا ومنها انه قد علمت جوابه مما سبق فان قبول
التصغر ضعف في قوة المانعة بخلاف الصلابة لانه مقويه فانه شدة في تلك
القوة كما عرفت والضعف انسب بالعدم في الشدة ثم ان هذا الفاضل
لم يتعرض لجواب هذه الشبهة بل قدح في جوابها فقد سلم الشبهة على خلاف عادته
المستمرة في هذه الحاشية فانه التزم ان تقدح في كل ما نقله من الاعتراضات والجواب

جميع

جميعا كما يظهر بالاستقراء كلامه فيها ولا يخفى ان صاحب الشبهة ان يحمل هذا
الجواب رعاية للادب وتوجيها لكلام الاساتذة بقدر الامكان لا كما
هو دون المشتغلين في هذا الزمان من المشايخ والكادحين الغابرين ولا
ويرد حديث شبهه بكل برهان وبهتان فالقدح في الجواب بعد الاتيان
بجواب آخر تسليم للشبهة وترويج لها وهو تاييد لهذا القايل من حيث لا
يخفى وفي نظره نظر من وجوه اما الاول فبان الضعف كالقوي كيفية
موجودة وليس القوي مركبا من ضعاف حتى يتوهم ان الضعف بعض اجزاء
القوي وبالجملة كون الرقة هو الضعف في القوام غير مسلم بل تخييل قال من
التخييل ومنشاؤه توهم ان القوي مركب من ضعاف على انه ان اراد ان
حقيقة الرقة امر عدمي فهو غير مسلم كيف وقد ذهب القوم الى انها من
الكيفيات وان اراد ان يحمى لوازمها الحمل على امر عدمي فنعم انه
لكن الغلظ ايضا كذلك لجواز ان يقال الرقة شدة تخلخل في القوام والغلظ
ضعف فيه سلمنا انه عدمية لكن لا ينافي ذلك اختصاصها بالاجسام بان
كثيرا من الامور العدمية يختص بها كالسكون والعمى وكذا الحكم في قبول التصغر واما
الثاني فبانا لا نسلم ان ذلك بمنزلة ان يقال كل من البصر والعمى لا يستلزم سلب الآخر
فالحكم بان احدهما سلبي دون الآخر تحكم لظهور ان نقيضه العمى عدمي دون
الضعف بل هو بمنزلة ان يقال سواد الفحم اضعف من سواد الحبر فيكون
معدوما لان الضعف عدمي واما الثالث فبان قوله من البين ان الشفاف
غير ملون مم وما نقله عن بهمنيار دليل عليه لان غير الشفاف يحجب لا يحجب ما وراءه

والزجاج الملون لا يحجب ما وراءه فيكون شفافا وانما ينافي ذلك اطلاق
الملون على جسم من غير اطلاق الشفاف عليه ولو سلم المنافاة بينهما كيف
يجوز انكار الحس بقول قايل واما الرابع فبان قوله والضعف انسب بالعدم
مناف لما قرره آنفا من انه عدمي وكذا كونه عدميا مبني على وهم آخر وهو
ان القوى مركب من ضعاف فكونه انسب بالعدم غير مسلم وعلى تقدير تسليمه لا
يعتبر ولا يقال بهذه المناسبات في العلوم الحقيقية واما الخامس فبانه لم
ان يعترض عليه كل ما نقله في هذه الحاشية بل الراد ان يسد فيها الافكار
فتنزلت عن صحيح العبارة وقدح في اكثر ما نقله من الاعتراض والجواب
ليحصل الوثوق فيها لا لانزال الايراد عليهما ولما لم يجد في السوال المذكور
مادة لم يقدح فيه غاية الامر ان هذا الما كان قليلا توهم هذا القايل ان
غرضه منه ذلك وليس كذلك وهو اول دليل على ان المختصر به في هذا المقام
ليس الا الجواب الذي هو غرضه لا الشبهة المذكورة فانها شهورة
بين الطلبة دايرة على السنتهم وقد سمعناها من اساتذتنا واما ما ذكره من انها
شهورة بين الطلبة دايرة على السنتهم وقد سمعناها من العزيزان في اوصاف
المشتغلين بهذا الزمان فعسى ان يكون من باب حكاية الشيء عن كيفيته
كيف وهو الذي لا يعرف حسن الكلام ونصه على انه لا احتياج في ان
التصديق بان غرض واقع جهل مركب هو من اراد الصفات العارضة
للنفس واذا اعترض احد على ذلك عليه ان ينبه عليه وليس في تركه رعاية الادب
كما توهم هذا القايل جميع الممكنات على ان يحصل المعلول من قبل العلة فالمعلوم

يعني

بحسب صدور الكمالات الكثيرة
عن مبدء واحد لا باعتبار تعدد الوجوه

نقض العلة واكد او كذا لم يقع واذا اقتضى امر كونه يقتضي وقوعه على الوجه
الذي اقتضاه فاذن كون كل واحد من الممكنات على النمط الذي على عليه
يكون بسبب ان علته يقتضي امرا على هذا الوجه فالمبدأ الاول يقتضي ممكنا
مخصوصا فهذا الممكن او المبدأ بتوسطه يقتضي مخصوصات اخرى وهكذا
الى ان ينتهي الاسباب الى اقتضاء الحوادث المخصوصة يجب وقوع
كل واحد من تلك الممكنات المخصوصة في الموقع الذي وقع فيه والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لان علته التامة يستدعي وجوده هناك
ويمتنع وجوده منها في موضع الآخر لاستدعاء علته هناك فلاح ان المبدأ
الاول يستتبع ممكنات مخصوصة يجب ان يقع كل منها بحيث وقع الممكنات
لا ينحصر في تلك الامور المخصوصة التابعة على الوجه الآخر امكانا ذاتيا
مقرونا بالامتناع الغيري فاستدعاء المبدأ لتلك الممكنات المخصوصة
على هذا الوجه دون غيرها ودونها بوجه آخر لمناسبة منها في الكمال واعظم
الاستدعاء المذكور صدرت تلك الممكنات على هذا الوجه واجب بالغير
وما عداها من الممكنات اي جميع ماهيات الممكنات لا الاشخاص لان
وجود شخص على وجوه مختلفة لا يتصور وفيه نظر لان اختلاف تشخص
واحد في تشخصاته باطل لا مطلقا فلم لا يجوز ان يختلف في عوارضه
الغير المشخصة ومنهم من قال لا شك ان لكل فرد من حيث انه الوجود
على الوجه الاكمل اشد مناسبة لان وجود كل فرد على الوجه الاكمل
بالنسبة الى وجوده يستلزم فوات نظام الكل من حيث هو كل وفيه نظر

اما في الاشكال فلان كل فرد صادر من علة التوبة فيعتبر المناسبة بينه
وبينها لا بين هذا الفرد وبين المبداء الاول الذي يمتنع صدوره عنه لوجوده
بمقتضى قواعدهم ثم من اين علم ان العلة القريبة للفرد الناقص كامل
حتى يرد ان وقوعه على هذا الكمال اشد مناسبة ولم لا يجوز ان يصدر
الناقص من الناقص والكامل من الكامل الا ترى ان في مادة المولود
ان كان نقصان كان المولود ناقصا واما في الجواب فلانه لو سلم
امكان صدور كل فرد من المبداء الاول بحسب المناسبة في الكمال يكون
الحمل بمقتضى مناسبة واحدة بينه وبين نظام الكل وترك الحمل عنها لمناسبات
كثرت بينه وبين فرد فرد من الافراد الناقصة يوجب الترجيح على
الراجح كما لا يخفى قال صاحب الحبل اقول ما ذكره اولا لا تعلق له بتوجيه
الكلام الذي ذكر في الكتاب بحيث يندفع عنه الشبهة كما لا يخفى فان حاصله
ان كل علة يقتضي صدور معلول معين بحسبه قوعهما وتمنع سببها
انه لا يخفى وذلك امر معلوم من قواعدهم ثم رتب على ذلك ان المبداء الاول
تقتضي ممكنا مخصوصا بحسبه ودلك الممكن والمبداء بتوسط يقتضي ممكن
آخر كذلك وهكذا ثم ذكر ان منها ممكنات تاخر لو يوجد والممكنات المخصوصة
وجوه اخرى لم يوجد من علتها فعدم اقتضاء المبداء لها المناسبة في الكمال
ومن البين ان الشبهة باقية بحالها بان يقال الكل شخص من الكليات وجوه آخر
اكمل من الوجه الذي وجد عليه فالمناسبة بين الممكن في هذا الوجه وبين المبداء
الاكمل فلم لم يوجد على هذا الوجه فالاشكال لا يندفع بالقدر الذي ذكره
بل

بل هو باق وجوابه ان ما ذكره المحشي اولا بيان لكيفية صدور الممكنات عن
المبداء الاول وتوجيه الكلام على وجه يندفع عنه الشبهة ما اشار اليه بقوله
فاستدعاء المبداء لتلك الممكنات المخصوصة على هذا الوجه دون غيرها
ودونها بوجه آخر للمناسبة بينهما في الكمال قوله الشبهة باقية بحالها قلنا
وما ذكره من ان لكل شخص وجوها آخر اكمل ان اراد بانها اكمل بالنسبة
الى ذلك الشخص فمسلم وغير مفيد لان الكمال المعتبر بالنسبة الى نظام الكل
وان اراد به انها اكمل بالنسبة الى نظام الكل فهو ممنوع اذ لا نسلم اكمل على وجه
الكل من قواعدهم ومن يدعي خلاف ذلك فعليه البيان ثم قال اقول اما
ما اورده على الاشكال الذي كان في حاشيتي ونقله هذا القايل عني
فعدم ان مذهب الحكماء على ما حقق في موضعه صدور كل ممكن عن المبداء
الاول والوسايط بمنزلة الشروط والالات وذلك مصرح به في الشفاء
ومختصراته كالتحصيل لبهمنيار والعلامة الطوسي رسالة في تحقيق ذلك خلاف
ما اشتهر بين المتاخرين الذين لا دربة لهم بالصناعة حيث جعلوا
المبداء الاول علة بعيدة لا يصل اثره الى المعلول وكلام الشارح مبني
على ما هو التحقيق عندهم فانه لو بنى الكلام على ما اشتهر بين المتاخرين يكون
كل فرد صادرا من علة القريبة دون المبداء ويجوز ان يكون تلك
العلة ناقصة فلا يتم ما هو المقصود وهو كون جميع الممكنات واقعا على الوجه
الاكمل لكونه على هذا الوجه انسب بالمبداء الكامل من جميع الوجوه
اذ على هذا التقدير كيف يتمشى ما ذكره الشارح اذ لو فرضنا ان ما هي

القول ما يصدر عنها بلا واسطه من الافلاك ونفوسها واقعه على الوجه الانفس
يجري فيها تمام ما ذكره المعترض من ان كل فرد فرد منها وح يهدم ما بني الشارح
عليه من القضيه المشتمله على ان مجموع الممكنات واقع على الوجه الاكمل والاتم
اذا كان الناقص صادرا عن الناقص وذلك الناقص من ناقص آخر
كما ذكره ولا بد من الانتهاء الى الواجب فيلزم ان يكون الواجب ناقصا
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وفيه بحث من وجوه منها انه توهم
ان ايراد المورد مبني على تقدير ان يكون الفاعل الموجب غير الواجب وليس
كذلك فانه اذا كان الفاعل واجبا لذاته وكان في المادة نقصان صح
ان يقال نقصا ما دام النقصان الذي في المعلول لا يلزم ان يكون في
الفاعل بل انما اشتمل نقص المادة ومنها ان نقصان الفرد لا ينافي
كمال المجموع من حيث هو مجموع فان من الجائز ان يكون كمال المجموع مستلزما
لنقصان كثير من احاده ومنها ان قوله فيلزم ان يكون الواجب لذاته
ناقصا ممنوع اذ لا يلزم من صدور الناقص عن الناقص عدم صدوره عن الكامل
اذ المعلول لا يخلو عن نقصان لامكانه سواء صدر عن الكامل اولا ثم قال و
اما فيما ذكره على الجواب فلان بناء الايراد على ما وضره الشارح من ان
مبداء الكل هو الكامل من جميع الوجوه فمنع ذلك في جواب الايراد عليه كما
يتوهم من قوله لو سلم امكان صدور كل فرد من المبداء الاول بغير وسط الاعلى بعد
عن ذلك فلا يخفى على من له ادنى مسكه ان مرجع صلاح الكل من حيث هو كل
على صلاح فرد واحد مما لا يخفى عدمه لمن له ادنى مسكه وكذلك شرح في النواميس

الالهيه

الالهيه قبيل افراد الاشرار حفظا لمصلحه الجمهور واعتبر بالماء والنار
فانهما وان تاديا في بعض الاحوال الى اغراق ابريء واحراق متاع الفقير
لكن رجح مصلحه الكليه على المصلحه الجزئيه فلذلك وجدا ذود حتى القوم
ذلك في كتبه احوال المشتغل القضاء والقدر من الامور التي لا يكاد ان
يخفى ان من يتدبر في نفسه بيتا مثلا يلتفت اولا وبالذات الى الاهم الاحسن
بالنسبه الى كل الدار فيجعل بعضه مطبخا واخر مجلسا واخر مبرزا او اخر
مشرعا وان كان الاحسن بالنظر الى موضع بخصوصه ان يكون مجلسا
ومثل ذلك من الامور التي يشهد بها الفطره السليمه وانا اعتقد البحث كيف
يتورط في مثل هذه الشبهات الواهيه البعيده عن النفوس الواهيه وفيه بحث
من وجوه اما اولا فلانه ان اراد بمبداء الكل مبداء كل واحد واحد
فلا نسلم ان بناء الكلام عليه وان اراد به مبداء هذا المجموع من حيث هو مجموع فغير
مفيد لان المورد لم يمنع ذلك واما ثانيا فلانه قد فرض ان يكون الواجب
لذاته مبداء اقرب الكل ممكن ويكون منشأ الصدور عنه هو المناسبه في
الكمال وعلى هذا التقدير لا يخفى ان العقل بمناسبات كثيره اولى من العقل بمناسبه
واحده اما اذا كان مبداء اقرب السلسله الممكنات ويكون منشأ صدور
السلسله عنه هو المناسبه في الكمال ينبغي ان يصدر عنه اكمل السلاسل واما
الحوادث فلما كان علتها القريبه ليست كامله من جميع الوجوه بل مشتمله
على الناقص لدخول الممكن فيها لم يكن منشأ صدورها ايضا المناسبه في الكمال
فلم يرد فيه ذلك واما ثالثا فلانه ليس من التعجب من مثل كلام الحكماء على

وفي رابعتهم انما التعجب ممن حمل كلامهم على مدارك الفقهاء والامور
العرفية البعيدة عن مدارك الحكماء فانها اشد تاثيرا في الابدان
المتسخنة قيل اي الحارة بالحرارة الغريبة كما هو الظاهر من العبارة فان
الابدان التي من آخر في اصل مزاجها يكون تاثيرها عن الادوية
الحارة اقل بل قد يكون الادوية الحارة بالنسبة اليها باردة ولذلك
قال الاطباء ان الزيتون بالقياس الى بدن الفرس بارد وبالقياس
الى بدن الانسان حار وفيه نظر لانه ان اراد بالاحر قوله الابدان
التي هي احر ما هو احر من الادوية فيرد عليه ان الدواء يكون باردا بالقياس
اليه لان حرارة الادوية وبرودتها يعتبر بالقياس الى وجه الابدان كما
اعرفته والكلام في الدواء الحار وان اراد به ما هو احر من ابدان اخر
فلا نسلم ان تاثيره عن الادوية الحارة اقل من تاثر ابدان دونه في الحرارة
عن هذه الادوية بل الامر بالعكس اذ من البين ان انكسار سورة الادوية
الحارة في الابدان التي هي ادون في الحرارة اكثر فيكون تاثيرها اضعف
واقل ثم قال صاحب التعليق اقول من البين ان المراد مراد المتن كما هو الظاهر
لان ما ذكره الاستاد قدس سره من ان تاثير الادوية الحارة في الابدان
المسخنة اشد من تاثير تلك الادوية في الابدان الباردة فلا يذهب الوهم
الى الشق الاول من ترديده اصلا وقوله لا نسلم ان تاثيره عن الادوية الحارة
منع مقدمة تجربية اطبق عليه الاطباء قديما وحديثا من غير سند معتمد فانهم
ذكروا ان الشيء انما ينفعل عن الشيء من حيث هو ضده فالمتوسط يتوسط بما هو ابرد

[illegible]

بالتسخين

بالتسخين وفيما هو احر منه بالتبريد ومراتب التاثر مختلفة بحسب المراتب
المختلفة قال العلامة في نهاية الادراك بعد ما حقق ان ناحية الجنوب كيفية
الحصص فيها احر من الناحية الشمالية ومن ههنا يعلم ان حر صيفنا
والاوج في الرطان اقل بكثير من حر صيف المتقدمين وللاوج في عشر
من الجوزاء ولهذا كان الحاذق من الاطباء المتقدمين كالسقراط وجالينوس
وغيرهما يامرون الاصحاء بادمان تناول الترياقات الحارة ويعالجون
الامراض الحارة بماء العسل ويرجحون منفعته على غيره ولو اعتمد الناس
في هذا الزمان معالجاتهم الامراض الحارة لزادتها ولا تعظم حتى ان اصيفهم
اذا كان احر من صيفنا كانوا اقل احتمالا للادوية الحارة منا فان الشيء
انما ينفعل عن ضده لا عن شبهه ولهذا اهل الهند يواظبون على تناول
ما تنفر طباعهم من الافاوية ونحن نرى ذلك احد اسباب دوام صحتهم
واهل اذربايجان يجدون بلح البقر والبطيخ الاخضر في شتائهم الى هذا
كلامه ومثله في التحفة وقال في بحث خط الاستواء المزاج الذي يحكم فيه
البرد هو اشد تاثرا من الذي يستحكم فيه فضلا عن الذي اعتاده الجو لهذا فان
الخارج من خارج شيئا فالسلحفل في الحمام يستسخن هواه والخارج
من البيت الحار يستبرد مع ان الكل منهما ساعة فكيف اذا اتوه
انتهى ملخصا فعلم ان هذه المقدمة تجربية يشهد لها القياس ايضا وصفيها خارج
عن الاستقامة والدخول في صدد الشارع عن كمه سابقو التوسيات التي
حققها هذه الطب فما ذكره في معرض السند من ان من البين ان الكسارة سورة

الادويه الحاره فى الابدان التى هى دون فى الحرارة واكثر فيكون
تاثيرا فيها اضعف مصادم لما ذكره الاطبا من ان الرنو بالقياس
الى بدن الوزنى الذى هو حار من الانسان بارد وبالنسبة الى الانسان هو
ادنى فى الحرارة من الوزنى حاره بعضهم ما ذكره ان سكر سوده حراره فى
بدن الانسان فيكون تاثيره فيه اقل منه ولو التفت الى مثل هذا
التاتى منع جميع المقدمات الطبيه التى اسندوها الى التجربه كيف والقياس
مساعد للتجربه فى هذه المقدمه وانا اقول فيه بحث هو انا لا نم ان هذه
مقدمه تجربيه اطبق عليه العقلا فان فيه التباسا اذ معنى ما ذكره العلامه هو
ان الدواء الحار اشد تاثيرا فى الابدان المعتدله من ان الدواء الذى
يكون احر من مزاج البدن الحار بمرتبتين مثلا اشد تاثيرا فيه من الدواء
الذى يكون اقل حرارة منه فى البدن المذكور وذلك مما نعلم ما ذكره
هذا الفاضل هو ان تاثير دواء واحد فى البدن الحار اكثر من تاثيره فى البدن
الاخر وهذا الاينافى ذلك لان نسبة الدواء الواحد الى الحار والاخر ليست
نسبة واحدة لجواز ان يكون دواء احر من الحار بمرتبتين مثلا من الاخر بمرتبه
واحده بل جاز ان يكون مساويا او ابرد منه ولو سلم ان مراده ما فهم لم يرد
بذلك انه الحار مثلا لا يستعمل الا على البارد لان الحار عندهم كما يستعمل
على البارد . لان الحار عندهم كما يستعمل على البارد يستعمل على احر منه
فلو اريد ذلك كان الحكم مع ظهور بطلانه غير مراد بل ارادوا به ان الشى لا يستعمل
الا على ما يكون كيفيته مخالفه لكيفيه ذلك الشى فى المرتبه حتى يصح انفعال الحار عن البارد

وعن

وعن الاخر منه دون انفعاله عن الحار الموافق له فى مرتبة الحرارة وغايته
ما لزم من ذلك انه لا يجوز ان يحلل المنضج فى قول العلامه وكا لادويه الحارة
فانها اشد تاثيرا فى الابدان المعتدله على ما يكون حرارته فى مرتبه حرارة
الدواء وكلامه غير محمول على ذلك لظهور ان الشى لا يستعمل على شبهه بل
محمول على ان تاثير الادويه الحارة فى الابدان التى دونها فى الحرارة
اشد من تاثيره فى الابدان الغير المعتدله والمنع المذكور مما يوافق لما نص
عليه العلامه كالامثل وما نقله عن نهايه الادراك من ان حرصها اقل
من حراره عسل الغذاء ولهذا الحذاق من الاطباء يامرون اصحابهم بادمان
تناول الترياقات الحارة ويعالجون الامراض الحارة بماء العسل لانه فى
ذلك اصلا لاحتمال ان يكون امزاجهم احر من امزجتها بسبب اجرامهم حرمهم
ويكون الترياقات الحارة بالنسبه الشاعر حاره بالنسبة اليهم فيحفظ بها صحتهم واوحتهم
وماء العسل وان كان حارا بالنسبه اليها كان باردا بالقياس الى بدن
الانسان المعتدل علينا وبدن الوزنى وقح سيقم ان يعالج الامراض
الحارة ولا منافاة فيه ايضا مما نعلم من ان المزاج الذى استحكم فيه ارداء اشد
تاثيرا فيها من المزاج الذى لم يستحكم فيه ذلك فضلا عن الذى اعتاده فقط
لظهور ان المراد هو ان المزاج المستحكم فيه الرداءة اشد تاثيرا وتغيرا من الاخر
وذلك لا ينافى ان يكون تاثير الادويه الحارة فى الابدان المعتدله اشد كما
يقتضيه المنع المذكور وصرح به العلامه المحقق المحيط بمعالم المنقول والمعقول واشياء لها
الواقف عليها وعليها واذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا منافاة بين المنع المذكور

وبهذا نقله عن الاطباء وان منشاء الاشتباه عدم الاحاطة بجوانب
الكلام وقلة التدبر فيما هو المرام كيف لا وان ارتبط بارد بالتنبيه الى اجراح
النورى كما اعترف به فلا يكن تجاوزا بالبشرايه والكلام في الادوية بالمحاذاة بين
المصادة سواء كان باعتبار التصور وبديهيا فلا يذهب عليك ان العلوم
ذكرت ههنا في عنوان الكتاب على ما اريد بها ما يشمل التصور بديهيات المركبات
والبسائط كما قرره العلامة لزم ذكر تصوريتهما في العنوان وهو غير مناسب
اما على قول من ذهب الى ان حقيقة العلوم نفس المسائل فقط واما على قول
من ذهب الى ان المبادي داخلة فيها فلان المبادي التصورية غير منحصرة
في التصور غير منحصرة في تصور بديهيات المركب والبسيط وليس لذكرها في العنوان
وجه وجيه الى بعض فضلاء الزمان اقول لا يذهب عليك ان ذكر العام
في العنوان لا يدل على ارادة جميع افراده كيف والعلوم والمعارف
اعم من المذكورات في الكتاب وليس الكتاب في جميع افرادها مع تحول
العلوم وان كان شاملا للتصور المركب والتصديق بحاله والمعارف وان
كان شاملا للتصور البسيط والتصديق بحاله لا يلزم ان يكون الكتاب معنونا
بالتصورات اذ لا يلزم من جعل العام عنوان الكتاب او جزء من اجزائه
ان يبحث فيه عن جميع افراده ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه غير مناسب اما على قول
من ذهب الى ان المبادي جزء من العلوم فلا سيما وقوله ان المبادي التصورية
غير منحصرة في تصور الماهية المركب والبسيط من باب اشتباه المفهوم بما صدق
عليه فان المبادي التصورية منحصرة في تصور الماهيات المركبة والبسيطة اذ لا تصور

خارجا عن التصور البسيط والمركب نعم لا ينحصر في تصور مفهوم البسيط والمركب
وليس المراد ههنا ذلك واما على قول من ذهب الى ان حقيقة العلم هي المسائل
والتصديقات بها فلان المبادي لما جعلت لشدة ارتباطها اجزاء على
سبيل التغليب ناسب ان يدخل في العنوان ايضا بناء على ذلك التغليب
على ان الاستاد قدس سره نقل في حاشيته حواشي شرح المختصر عن ان
بعضهم المبادي التصورية جزء من العلوم والابهري في حاشيته نقل عن
الشيخ ان المبادي مطلقا جزء من العلوم العقلية مطلقا وهو معنى القول
الاول ومعنى ذكرها في العنوان وفيه بحث اما اولا فلانا قوله ان ذكر العام
في العنوان لا يدل على ارادة جميع افراده نعم مقدمة لا يدعيها المحشي ههنا
وليس الكلام ههنا اذ الكلام في ارادة التصور من العلم المذكور في العنوان
كما يدل عليه قول العلامة حيث قال المراد بالعلم ههنا ادراك المركبات سواء
كان باعتبار التصور بديهياتها او باعتبار التصديق باحوالها غير مناسب لان
ان ذكر العام في العنوان يدل على ارادة جميع افراده كما حققه واين هذا
من ذلك واما ثانيا فلان انت خبير بان التصور المركب والبسيط اعم
تصور بديهيتهما فانا نحكم على الشيخ البعيد المحجوب الماهية بانه شاغل للحيز
فاذن يكون التصور المحكوم عليه اعم من التصور بديهيته ولا يلزم من ذلك ان يكون
المبادي التصورية التي يتوقف عليها الاحكام يتوقف على تصور الماهيات
البسائط والمركبات فما ذكره اشتباه نشاء من عدم الفرق بين التصور
التي وبين التصور بديهيته وما ذكره في بيان ذلك من قوله اذ لا تصور خارجا

عن تصور البسيط والمركب بمعنى تصورهما لا التصور بهيئتهما الذي هو المط
واذا عرفت ذلك ظهر لك ان الاشتباه وقع في اي الطرفين وفرع
عليه الاصطلاح الثاني الثالث في تفريع الاصطلاح الثاني على الاول
من الشارح نوع قال بعض فضلاء الزمان واول الخلط كان في عبارته
قدس سره ويندفع ذلك فانه لم يحكم بذلك لما وجد الثاني مناسبة للاول
ايضا كان الخطاء فرعها ايضا اذ ليس بغير من الاشتراك واما اقول ان
قوله الخلط كان غير مسلم اذ عدم جزم العلامة بذلك لا يدل على ان مقصد
الشارح ذلك فالباعث في الباعث في حمل كلامه على ذلك ثم الايراد عليه
بانه خلاف الاول لانه عين المعنى اللغوي قيل يمكن المناقشة
في الحيثية فان التعدي الى مفعول واحد لا يستلزم كونه بمعنى التصور فان
لفظ التصديق مثلا يتعدى الى مفعول واحد مع انه ليس بمعنى التصور
تقول صدقت واذعنت ان زيدا قايم وفيه نظر اذ ذلك المناقشة انما
يتوجه لو استدل العلامة على الحيثية بالتعدي الى مفعول واحد وكلامه بري
عن ذلك وعلى تقدير الاستدلال به فالمناقشة مدفوعة بان كلمة ان من دواخل
المبتداء والخبر فيكون مدخولها في حكم مفعولين ولذلك يقع موقعهما
في باب علمت والمتعدي اليها بحسب المعنى متعدي الى مفعولين قال صاحب القيل
اقول فيه نظر لان تلك المناقشة متوجه على المقدمة التي يدل بالحيثية
لان ما نقله عن اهل اللغة من ان العلم يتعدى الى مفعولين ثم ادعى ان المعنى
اللغوي على التصديق فيتوجه عليه المناقشة في الحيثية مستندا بما ذكره بل

بل صرح الشيخ الرضي بان العلم والمعرفة متحدان في المعنى وبان التعدي
العلم الى المفعولين ليس لفرق معنوي بينهما كما نقلناه سابقا ثم ما ادعى انه
كلام على السند الاخص كما عرفت آنفا مندفع بان لفظ التصديق لا يتعدى
الى مفعولين اصلا اذ لا يقال صدقت زيدا قايما كما مر وقوله الحرف ان
ان داخل على المبتداء والخبر فيكون مع مدخولها في حكم المفعولين غير مفيد
لان مراد اهل اللغة بالتعلق الى مفعولين ان ينصب جزئي الجملة الاسمية بعد
كونه متعلقه بحسب المعنى كقولك عرفت ان زيدا قايما فلو كان المراد
ذلك لم يصح قولهم ان المعرفة لا يتعدى الى مفعولين ومن البين ان لفظ التصديق
لا ينصب جزئي الاسمية اصلا وفيه بحث اما اولا فلان الاتم ان العلامة
نقل عن ايمة اللغة ان العلم يتعدى الى مفعولين اذ كلامه بري عن ذلك النقل
كما لا يخفى وما ادعاه من ان هذا معناه اللغوي فهو معلوم من اللغة كمعاني ساير
الالفاظ الا ترى انك اذا تصورت زيدا قايما بدون التصديق لا يستقيم
ان يقال علمت زيدا قايما ثم نقل الش هذا منهم فيما سبق ودعوى ان يكون
منشاء الاشتباه هذا واما ثانيا فلان هذا كيف يندفع بذلك فقد يصير
القياس على تقدير الاستدلال بهذه المقدمة هكذا العلم يتعدى الى مفعولين
وكل ما هو كذلك معناه التصديق ولا يتجه في القياس المذكور ان يكون التصديق
من بعض الافعال المتعدية الى مفعول واحد ايضا فضلا ان يكون هذا قادحا في
ان يكون معنى لفظ العلم يتعدى الى مفعولين ولا ينصب جزئي الجملة الاسمية
ولا يتفق ان تشبه هذا على من شم رايحة المنطق ان التشابه على الوهم

تحقيق الفرق بين العلم [illegible]
[illegible]

قبل احرازها من العلوم الوضعية فانه يختلف بحسب اختلاف الاوضاع في الدهور
لا لحال العلم بان الفاعل مرفوع في هذه اللغة لهذه الطايفة المخصوصة لا يتبدل
اصلا وكذلك العلم بان الخمر مباح في شرع موسى عم لانا نقول المراد بقايها
على وجه التادي الى الغاية المقصودة منها فان الجاني من المنفعة المقصودة يوصف
بالزوال وعدم الثبات ومنها نظر المانع السوال فلان لعدة العلوم بالحقيقة
المغيرة بالتغير المذكورة ليس لاخراج امثال ما ذكره من المثالين بل
من اخراج ما يجوز تبدله بتبدل الاديان او تبدل الازمان في دين واحد كحرمة الخمر
وما يجوز تبدله بالتواطي على خلافه كرفع الفاعل وما شابه ذلك من مسايل
علم اللغة والنحو ونظايرهما واما في الجواب فلان حمل المثالين المذكورين
على الغاية المقصودة منهما اذ غاية الاول رفع الفاعل في هذه اللغة المخصوصة
لا رفعه مطلقا وغاية الثاني اباحة الخمر في دين موسى عم لا الاباحة مطلقا وهما
بعد بيان ان ما عنى المقصود بقي منهما دايما ولا تقدح في ذلك زوال رفع الفاعل
في لغة اخرى ولا زوال اباحة الخمر في دين آخر كما لا يخفى قال صاحب التقييل
اول فيهما نظر اما فيما اورده على السوال من وجهين الاول انه ما ذكره
في المثالين هو بعينه المثالان اللذان ذكرهما المعترض فلا يجتمع نفي كون
التقييد لما ذكره السايل واثباته لاخراج ما ذكره والثاني ان السوال انما
هو على مثل مسايل اللغة والنحو فان العلم بحرمة الخمر في الدين الذي هو فيه حرام
او في ذلك الدين او في ذلك الزمان لا يتبدل اصلا وكذا العلم بان الفاعل
مرفوع في لغة هذه الطايفة في هذا الزمان لا يتبدل فالسوال على حاله باق ثم تراى

الية

الية حلل اصلا وفيه بحث اما اولا فلان قوله بل هما بعينهما غير ما ذكرها
السايل بل هو اباحة الخمر في دين موسى عم ورفع الفاعل في هذه اللغة لهذه الطايفة
المخصوصة وما ذكره الناظر هو اباحة الخمر مطلقا ورفع الفاعل مطلقا و
تغايرهما وجواز تبدل الاخيرين حال لا يخفى على احد وهو المعنى بالتبدل بينهما لا
التبدل بالفعل واما ثانيا فلانه ان اراد ان مسايل النحو مخصوصة بحيث لا يجوز
تبدلها الا التبدل بالفعل واما ثانيا فلانه ان اراد ان مسايل النحو
فيمنع وكيف يتوهم ذلك مع وقوع النسخ في كثير منها وان اراد الى
ذلك يخرج الحكم عن المثالين المذكورين وان اراد انها مخصوصة لا
بهذه المرتبة ويجوز تبدلها فهذا القدر يكفي في كونها غير حقيقة وقس عليها
مسايل النحو قال واما فيما اورده على الجواب فلانه مبني على الغفول عما
تقرر من ان غاية العلوم الالية حصول غيرها اذ لا شك ان اللغة والنحو
علمان الميان فلا يكون الغاية المقصودة منهما امثال ما ذكره من رفع الفاعل
في تلك اللغة واباحة الخمر في ذلك الدين فانهما نفس مسايلهما على ان ما ذكره
وارد على جوابه من غير فرق وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد انه يجب
ان يكون غايتها حصول غيرها حتى يمتنع ان يقصد بتحصيلها حصول نفسها فهذا
غير بين ولا مبين بل خلافه بين وان اراد انه كذلك في الاغلب فلا ينافيه
ان يكون الغاية نفسها في بعض الصور ثم ان اراد بغايتهما العمل بها فهو
الخمر من غير اثم بمقتضى دين موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وجعل الفاعل
مرفوعا عند التكلم بتلك اللغة وهما يكونان مترتبين على الحكمين المذكورين واما

فانه ورد على كلام المعترض وانه لا يندفع بان النعاة هذا الاذى واما ثانيا
فلان قوله على ان ما ذكره وارد على جوابه غير فرق غير مسلم بناء على ان جوابه
على جواز التبدل كما يفصح عنه قوله لا اخراج ما يجوز تبدله بالتواطؤ على خلافه
وتبدله بتبدل الاديان او تبدل الازمان وترتب الاحكام على الحكمين
المذكورين دائما لا ينافي جواز تبدلها فكيف يرد ذلك على جواز
موافق الكلام المتن وهو ما قال في اواخر المنطق هذا آخر ما قصدناه من
المنطق على سبيل الاختصار ولنشتغل بعدها الى العلوم الحكمية
موضوع الحكمة اعلم ان لكل علم من العلوم المدونة مسائل ولها موضوعات
فان رجعت هذه الموضوعات الى امر واحد من جهة واحدة بان كانت
الامور وحده او مع عرض ذاتي من هذه الجهة او نوع كل منها او عرض
ذاتي او نوع عرض منها يقال لذلك الامر انه موضوع لهذا العلم وان رجعت
الى امور بالتفصيل المذكور من جهة واحدة يقال لتلك الامور موضوعه ولا
بد من جهة يتاحد تلك الامور بها كما حقق في موضعه ثم القوم تارة يقولون في
العلم يبحث عن اعراض ذاتية لموضوعه وتارة يقولون يبحث فيه عن اعراض
ذاتية لموضوعات مسائله قال الشيخ في الاشارات لكل واحد من العلوم
شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او احوالها وتلك الاحوال الاعراض
الذاتية ويسمى تلك الشيء موضوع ذلك العلم كالمقدار للهندسة وقال في
مبادي برهان الشفاء ونقول ان لكل واحد من الصناعات وخصوصا النظرية
وموضوعات ومسائل ثم قال والموضوعات من الاشياء التي انما تبحث الصناعة عنه

عن

عن الاشياء المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي
محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعها ومن هذين القولين يجب
ان الانسان ذا الاعراض الذاتية لموضوعات المسائل اعراض غريبة في الاغلب
بالقياس الى موضوع العلم وبالعكس فلذلك اضطربت اقوال المتأخرين
هناك فاختار بعضهم ان محمولات المسائل العلم يجب ان تكون اعراضا
ذاتية لموضوع العلم ولما كان الامر بخلاف ذلك في اكثر العلوم بناء على
ان محمولات مسائلها اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم عارضة له للامر
الاخص احتاجوا الى معذرة فمنهم من قال ان موضوع العلم عارضة له للامر
الاخص احتاجوا الى معذرة فمنهم من قال ان موضوع كل واحد من هذه العلوم
ليس امرا واحدا حتى يلزم ان تكون محمولات مسائلها اعراضا غريبة بالقياس
اليه بل موضوعها امور كثيرة تكون محمولات المسائل اعراضا ذاتية بالقياس
اليها كما اختاره العلامة هناك في موضوع الحكمة ومنهم من ذهب الى ان
موضوعه امر واحد الا ان المسائل التي محمولاتها اعراض غريبة بالقياس اليه ليست
من مسائل هذا العلم بل من مسائل علوم اخرى مندرجة في هذا العلم واليه
قال العلامة الشيرازي في شرح الكليات واختار بعض آخر ان محمولات
المسائل لا يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل يجب ان تكون
اعراضا ذاتية لموضوع مسائله وفي قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية على معناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية له او عوارض انواعه
وهكذا الى اخر ما اعتبروه واقول لا منافاة بين القولين اذ معنى قولهم في العلم

يبحث عن اعراض ذاتية لموضوعه يبحث فيه عن اعراض ذاتية لموضوعه من
حيث انه موضوع فيه مثلا في العلم الطبيعي الذي هو موضوعه الجسم من حيث ذو
طبيعة اذا وصف الجسم فيه من حيث هو جسم وقيل الجسم ينقسم الى ما لا نهاية له لم
ان يكون محمولا عرضا ذاتيا للجسم من حيث هو جسم ذو طبيعة واذا وصف فيه من
حيث هو سواء وقيل الهواء المحبوس في الماء يرتفع الى فوق بالطبع لم يلزم ان
يكون محمولا عرضا ذاتيا للجسم الذي هو الهواء من هذه الجهة وقس على ذلك
وضعه في العلم بجهة اخرى وانت خبير بان موضوع العلم من حيث انه موضوع فيه
نفس موضوعات مسائله فكلما اعراضه الذاتية لم هذه الحيثية نفس الاعراض
الذاتية لموضوعات المسائل فلذلك يقولون تارة محمولات المسائل اعراض
ذاتية لموضوع العلم وتارة يقولون انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل
فظهر ان لا تنافي بين القولين وان منشأ الاشتباه هو الغفول عن اعتبار
الحيثية المذكورة والذي يكشف عن اعتبارهم لهذه الحيثية هو ان كل علم من
العلوم المدونة عبارة عن مسائل متعددة والكل منها موضوع مثلا موضوع
بعض مسائل علم الحساب عدد وموضوع بعضها زوج وموضوع بعضها زوج
الزوج الى غير ذلك ومن البين ان موضوع العلم اذا جعل في المسائل مما يكون
الاحكام المذكورة فيها عليه فان ما لا يكون كذلك لا يكون موضوعا لها بالنسبة لجميع
ثم ذهبوا الى ان العدد من حيث انه وضع في علم الحساب وحكم عليه
موضوعه نظرا الى ان وضع كل واحد من العدد والزوج وزوج الزوج الى
غير ذلك من موضوعات مسائل علم الحساب وضع العدد فيصح ان الحكم في جميع

مسايل

مسائل العلم المذكور عليه فيكون احكاما لموضوعه وانهم لو لم يعتبروا الحيثية المذكورة
لم يصح ان الحكم في جميع المسائل المذكورة على العدد فان الحكم في بعضها على
الزوج وفي بعضها على زوج الزوج الى غير ذلك فكيف يستقيم ان يجعل العدد
موضوع المسائل المذكورة فتامل قال بعض فضلاء الزمان انه لا تنافي بين
كلامي الشيخ فانه لم يصرح في كلا الموضعين بان محمولات المسائل اعراض ذاتية
لموضوع العلم بل اطلق فيجوز ان يكون مراده ما صرح به في الشفاء المفصل
بل هو الظاهر على ما علم من قاعدة حمل المطلق على المقيد وح ينبغي حمل ما ذكره
المتأخرون على الظاهر الموافق لكلام الشيخ ويندفع عنه الاشكال بتقدير للامكان
ثم بنى على ما ذكره الشيخ ان محمول المسائل قد لا يكون عرضا ذاتيا لموضوعها
بل اعم منه كالحرمة بالنسبة الى الزنا والصحة بالنسبة الى النكاح المستجمع
للشرائط والاركان ووجوب الحد على الطفل من غيره والاباحة بالنسبة الى الخمر
الصلوة الى انتهاء الوقت والكراهة للصلوة في المقبرة والاستحباب
للصلوة التهجد والوجوب لصوم رمضان فان جميعها عارض من غير
لموضوعات مسائلها لكونها اعم منها وظاهر ان ما ذكره هذا القائل على
تقدير صحته لا يدفع ذلك فالوجه ما ذكرت في تعليقي على تهذيب الشيخ وحاشيته
التهذيب من ان محمول المسألة قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم وقد
يكون عرضا ذاتيا لانواعه وقد يكون لاعراضه الذاتية وقد يكون للنوع
مع عرض ذاتي او مع نوع عرض ذاتي على التفصيل المعلوم ولا يلزم
ان يكون محمول المسائل عرضا ذاتيا لموضوعها بل يجوز ان يكون اعم بشرط

ان لا يتجاوز عمومه عن موضوع العلم وح يندفع النقوض المذكورة فان
تلك المحمولات وان كانت اعم من موضوعات المسائل لكنها لا تتجاوز موضوع
العلم الذي هو فعل المكلف مثلا وما نقله عن العلامة الشيرازي مما يجل
قدره هذا الغلط المنقول عنه عن مثله وكيف يلتزم احد ان المسائل التي
محمولاتها اخص من موضوعات العلوم خارجة عن العلم داخلة في مسائل
علم آخر موضوعه تحت ذلك العلم اذ يلزم ح ان يكون اكثر مسائل العلوم
كلها خارجة عنها مثلا يكون احوال الفلكيات والعنصريات وفصل
النبات والحيوان والانسان خارجة عن العلم الطبيعي وخواص الواجب
والعقول خارجة عن العلم الالهي داخلة في علم اخر موضوعه تحت موضوع
العلمين وبطلانه بين ثم اين ذلك العلم وما اشبهه وكذا الاحوال
المخصوصة بالمبايعات والمناكحات والجراح وغيرها يكون خارجة عن الفقه
داخلة تحت علم آخر مندرج تحت الفقه وكذا احوال المبتدا والخبر والفاعل
الاسماء والافعال والحروف في علم النحو الى غير ذلك مما لا يتفوه به من له
ادنى دربة فضلا عن مثل هذا المحقق الذي هو من نوادر الدهور والاعصار
نعم هو امام الفضلاء وسوابق الانظار ثم ما اعتمده في التوفيق بين كلامي
الشيخ يقتضي ان يكون جميع الاحوال التي هي اخص من موضوع العلم عرضا
ذاتيا فانها اعراض ذاتية للعام من حيث انه الموجود الذي يكون تلك الحال
مخصوصة مثلا يكون احوال الجسم الطبيعي بالنسبة الى الموجود المطلق الذي
هو موضوع الالهي عرضا ذاتيا له لانه اذا وضع الموجود من حيث انه هو

الجسم الطبيعي يكون احوال الجسم الطبيعي من حيث الجسمية واحوال الكرة المتحركة
بالنسبة الى الكرة التي هي موضوع العلم الاكر عرضا ذاتيا له على هذا القياس
فيلزم اختلاط مسائل العلوم بل كان جميع العلوم علما واحدا هو الالهي
وانا اقول فيه بحث من وجوه منها ان تلك الاحوال في عبارة الاشارات
اشارة الى احوال الشيء او الاشياء واذا قيل احوال الشيء الاعراض
الذاتية يتبادر منها انها الاعراض لذلك الشيء ويدل هذا القول على
هذا المعنى دلالة ظاهرة ولا يدل على انها الاعراض الذاتية لشيء آخر
ولا يحملها على هذا من له ادنى معرفة باساليب الكلام وقس عليه اذا قيل
احوال الاشياء الاعراض الذاتية ومنها ان قوله محمول المسائل قد
لا يكون عرضا ذاتيا لموضوعه [illegible] الاستشهاد كقوله احد [illegible]
مثلا مسئلة الفقه من ان بعض الحرام الربا او مرجعه الى ان بعضا خاصا
من الحرام هو الربا لا ان الربا حرام كما ان مسئلة النحو ان بعض المرفوع
الفاعل لا ان الفاعل مرفوع ومسئلة العلم الاعلى ان من الموجود الهيولى
والصورة لا ان الهيولى موجودة وعلى هذا لا يكون المحمول عرضا غريبا
لموضوعه في امثال هذه المسائل فلا يرد ما ذكره نقضا على ما ذكر الشيخ ولا
على حقيقة القايل ومنها ان محمول المسائل في علم اذا لم يكن عرضا ذاتيا
لموضوعه لم يصح تعريف موضوع تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية وقد عرفه القوم بذلك وما اشار اليه من ان ذلك محمول
على التسامح بان يطلق اذ لا يتوجه مثل ذلك في التعريفات سيما في تحقيق

ان نصفي اليه ايضا يلزم الخلط بين العلم الاعلى والعلم الادنى فان
حمل العرض الذاتي للنوع الشيء مثلا عليه يكون على هذا التقدير من العلمين
فلا يستقيم قولهم تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات ومنها انه لا يلزم
مما ذكره العلامة الشيرازي لا جسم هذا القبيل من المسائل التي يكون
محمولاتها اخص من موضوعات العلوم يلزم ان يكون خارجة عنها لان
العرض الذاتي للشيء قد يكون اخص منه كما حقق في موضعه ولا يلزم مما
ذكره من المقايسة لجواز ان يكون المحمول الاخص من موضوع العلم عرضا ذاتيا
له ومنها انه لا يقتضي ان يكون جميع الاحوال التي هي اخص من موضوع العلم
عرضا ذاتيا غير مسلم لجواز ان يكون تلك الاحوال من الاعراض الغريبة لا
الذاتية وعلى تقدير ان يكون من الاعراض الذاتية يجوز ان يكون عروضه
لا يكون من الحيثية المعتبرة في موضوع العلم فلا يكون عرضا ذاتيا له وعلى
تقدير ان يكون عروضه من الحيثية المعتبرة فيه يلزم انه من الاعراض الذاتية
فان الخاص المقيد بالحيثية المعتبرة في العام الذي هو موضوع علم لا يجوز ان يجعل
موضوع علم اخر مثلا لما كان الجسم من حيث التغير موضوعا للعلم الطبيعي لا
يجوز ان يكون الحيوان من حيث التغير موضوعا لعلم آخر بل البحث عن الحيوان
من الحيثية المذكورة قسم من العلم الطبيعي واذا لم يكن الخاص المذكور موضوع
علم آخر لم يلزم اختلاط مسائل العلمين اذ غاية ما لزم من ذلك ان يكون
الاعراض الذاتية لموضوعات مسائل العلم من حيث انها مخصصة بالحيثية
المعتبرة في موضوع ذلك العلم اعراضا ذاتية لموضوع العلم لا مطلقا

بل من حيث انه وضع في العلم ولا محذور فيه وبيان ذلك ان موضوع
كل مسألة مخصص بالحيثية المعتبرة في موضوع ذلك العلم واعراضه الذاتية من
هذه الحيثية اعراض ذاتية لموضوع المسألة لا من حيثية اخرى فالاحوال التي
هي اخص من موضوع العلم ولا يكون عرضا لموضوعات مسائله او
يكون عرضا ذاتيا لها لا من حيث انها مخصصة بالحيثية المعتبرة في موضوع
العلم لا يلزم ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم مطلقا لجواز ان يكون
عروضه بواسطة الامر الاخص ولا يلزم ان يكون عرضا ذاتيا له
من حيث انه وضع في العلم فانه من حيث انه وضع في العلم عين احد موضوعات
مسائله فيكون اعراضها الذاتية اعراضا ذاتية من هذه الحيثية
ليس موضوع الحكمة امرا واحدا لما ذكره العلامة من قوله والا لم يجز ان
يبحث فيها الاحوال المختصة بانواعها لما عرفت من انه يجوز ان يكون
الاعراض المختصة بانواع موضوع العلم عرضا ذاتيا لموضوعه من حيث انه
موضوع فيه بل العمدة رجوع موضوعات مسائلها الى امر واحد لاعتبار قيود
مختلفة في موضوعات اقسامها ومحمولات كل قسم منها اعراض ذاتية
لموضوعه من حيث انه موضوع فيه ولا حاجة الى التخصيصات التي ارتكبها العلامة
ثم للشارح في هذا الكتاب في هذا المقام كلمات ضعيفة لا نطول بايرادها
قال بعض فضلاء الزمان اقول انا لا نسلم عدم رجوعها الى امر واحد فان موضوع
الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث وقوعه في التغير مندرج تحت الموجود المطلق
الذي هو موضوع الالهي وكذا المقدار الذي هو موضوع الهندسة والعدد الذي

هو موضوع الحساب بل هو لا انسان من حيث يصح وبزول عن الصحة
كلها مندرج تحت الموجود المطلق ولا يتوهم ان الموجود المطلق الذى
هو موضوع الالهى سيقيد بقيد يخرج الامور المذكورة فان التوضيح حملوا
الموجود المطلق مثالا للموضوع الذى ليس مقيد القيد ثم نقول لا يخ
من ان يكون القيد المخصص معتبرا فى موضوع العلم الاعلى اولا و
على الاول فاما ان يكون المقيد بذلك القيد مباينا لموضوع العلم
الموضوعة تحته او مشاولا له فان كان مباينا لم يكن منه واكان
مشاولا له لصح ما ذكره من ان موضوعات اقسام الحكمة لا ترجع الى
واحد لاعتبار القيود المخصصة اذا لمفروض ان القيد المخصص المخرج موضوعات
اقسامها وعلى الثانى لا يصح الحكم باعتبار القيود المخصصة موضوعات
اقسام الحكمة مطلق الموضوع اعتبار على هذا التقدير فى العلم الاعلى وصح
يكون موضوعات اقسامها مندرجة تحت موضوع العلم الاعلى فلا تم ما ذكره
ولهذه نظر اما اولا فلانه لا يكفى فى رجوع موضوعات المسايل الى شئ
واحد هو موضوع العلم اندراجها تحته كما حسبه والا لكان موضوعات
جميع مسايل العلوم راجعة الى واحد هو الشئ فيكون الشئ موضوعا
لسائر العلوم بل لا بد مع ذلك ان يكون الحيثية المعتبرة فى حمل محمولات
مسايل العلوم على موضوعاتها معتبرا فى موضوع العلم حتى كان حملها
عليها بمنزلة حملها عليه ولما كانت الحيثيات المعتبرة فى حمل محمولات اقسام
الحكمة على موضوعاتها امورا مختلفة لم يمكن رجوعها الى واحد واما ثانيا

فان قوله ان كان مشاولا لم يصح ما ذكره ممنوع اذ لا يكفى فى الرجوع
على ما علمناك آنفا مجرد التشاول والصدق بل لا بد مع ذلك من ان يكون
الحيثية المعتبرة فى حمل المحمولات على موضوعات المسايل الراجعة
معتبرا فيما يرجع اليه حتى كان حمل المحمولات عليها فى قوة حملها عليه
مثل الاتصال المعتبر فى حمل محمولات المسايل المنطقية ان لم يعتبر
فى المعقول الثانى لم يكن موضوعاتها راجعة اليه وح نحتاج ان
يعتبرها انما يجب فى ذلك القيد ولو لم يكن من جملة تلك الاشياء التى هى
موضوعات اقسام الحكمة لا يصح ان يكون تلك الاحوال المشتركة اعراضا
ذاتية له وليس كذلك اذ من جملتها الموجود المطلق الذى هو موضوع
الحكمة الالهية والاحوال المشتركة ليست اعم منه فلا حاجة الى هذا التقييد
قيل لا يخفى ما فى التقييد المذكور من التعسف فان نقيض البراهين
الموردة على تلك المسايل ليس الا اتصافها بهذا المفهوم لا اتصاف
كل منها بما يخصه بل لا يلتفت اليه اصلا وقد يقضى فى الشئ على ان
المحمول اذا اريد تخصيصه بالخصوصيات لا يجد النسبة الى الموضوع فلا فائدة
فيه بل يحتاج الى آخر يتعلق به غرض علمى على ان تحويل هذا التخصيص اما على وجه
التفصيل وهو ممتنع او على وجه الاجمال بان يقال الكل ممكن محتاج باحتياج
يخصه وذلك لا يخرج عن كون مفهوم المحمول عارضا لكل فرد من الممكنات
لا انواع لان مفهوم المحتاج باحتياج يخصه صادقا على كل فرد ومنها الكونه
ممكنا وهو انواع وفيه نظر اذ ذكر العلامة ان موضوع الحكمة ليس شيئا واحدا

بل لها اشياء متعددة ولا شك انه كذلك وان تلك الاشياء هي موضوعات
اقسامها التي هي الحكمة الالهية والرياضية والطبيعية وغيرها وان المحمول
في كل قسم من تلك الاقسام يحمل على موضوعه او على ما يتنوع فيه فحاصل ما
موضوعه فالامر العام ان حمل على موضوع قسم منها ويكون عرضا ذاتيا له
فذاك وان حمل على موضوع قسم منها ويكون اخص منه فلا بد من تقييد الامر
العام بما يجعله مخصوصا بموضوع هذا القسم وهذا معنى تخصيص الامر العام
لواحد واحد من تلك الاشياء فرضه العلامة موضوعات الحكمة لا ان
معناه تخصيصه بواحد واحد من افراد موضوع واحد منها كما حمله هذا
القائل اذ لا يتوهمه ذلك طالب فضلا عن عالم نحرير على ان الاظهر
كلام العلامة حمل على ان يخصص العام في كل من تلك الاشياء واجب
وليس كذلك لما نبهناك انتهى قال صاحب القيل اقول في كلامه وقد سمع
على ما اختاره من ان موضوع الحكمة ليس شيئا واحدا بل اشياء متشاركة
في امر واحد هو الوجود المطلق او الخارجي اذ ح لا تكون الاحوال المشتركة
من الاعراض الذاتية لها لكونها اعم منها فلا بد من اعتبار القيود المخصصة
لتساويها فما اوردته عليها اوردته واعترض عليه هذا القائل ولا يخفى
على المتامل ميله ان ما وجه به كلام الاستاد قدس سره لا يرتبط بل
بمعزل عن داوود ذاك في واد وهذا في واد وشتان ما بين المراد والمراد اذ قد صرح قدس سره
متصلا بهذا الكلام بان الامور العامة محمولات في قسمها حيث
قال معتقدا بما اشرنا اليه من الخصص الى ما يطلق على الموضوع الاعم مطلقا

الحق

عرض غريب واما على تقدير ان يكون عروضها لامر عام عرض ذاتي على
ما ذهب اليه بعضهم من ان العارض لامر اعم ذاتي ليس من الاعراض الذاتية
فقد حكم قدس سره بان للامور العامة محمولات في قسمها الذي هو بحث
الامور العامة وصرح بانه يجب تخصيص تلك الامور بنا على المختار
من ان العارض لامر اعم مطلقا عرض غريب وفي البين ان الموضوع
في بحث الامور العامة ليس خصوصيات الانواع اذ لا يبحث فيه عن
الجوهر مثلا انه ممكن او انه موجود ولا عن ان الجسم الطبيعي مثلا محتاج الى العلة
او الموجود محتاج الى العلة الى غير ذلك فظهر ان لا يحتاج الى القيود
المخصصة لتلك المحمولات التي هي الامور العامة لما ذكره المعترض في حملها على
موضوع قسم منها يكون اخص منه اذ لا يحمل الامور العامة لما ذكره المعترض
في قسمها على موضوع قسم منها يكون اخص منه اذ لا يحمل الامور العامة
من الحكمة اصلا فان مسائلها هي الحال المشتركة بين الاشياء وبحثها
مثل قولهم الممكن يحتاج الى السبب والمعدوم لا يعاد والعلة متقدمة على
المعلول الى غير ذلك وليس فيها حمل شيء منها على خصوص الجسم الطبيعي والمقدار
والعدد حتى يحتاج الى تخصيصه كما يخصصها بتلك الموضوعات فظهر ان حكمه
بوجوب التقييد بالمخصص ليس كما حسبه المعترض مبنيا على حمل الامور العامة
في قسمها على موضوعات اقسام الحكمة لان الامور العامة في قسمها ليست
محمولة على تلك الخصوصيات اصلا وقد ذكر الاستاد قدس سره انها محمولات
في قسمها وح نتوهم ان المحمول الثاني يعتبر بالنسبة الى عنوان الموضوع او ما يتسكه الى

افراد لها وعلى الاول لا حاجة الى التخصيص لان محمولات قسم الامور العامة ليست
اخص من عنوان موضوعاته وعلى الثاني لا يفيد التخصيص اذ المخصص لا محالة يكون
امرا كليا شاملا لجميع افراد الموضوع اذ لا يمكن تفصيل القيود بكل فرد
فرد فالمحمول مع القيد المخصص اعم من كل من الافراد ويعود المحذور وفيه بحث اما
اولا فلانه ان اراد انه لا يكون عرضا ذاتيا لشيء من تلك الاشياء التي هي
موضوعات الحكمة فهم اذ من جملتها الموجود المطلق وهي ليست اعم منه فلم
لا يجوز ان تكون اعراضا ذاتية له وان اراد انه لا يكون عرضا ذاتيا
لبعض تلك الاشياء وهو غير مضر اذ لا يحمل على البعض عرضا ذاتيا له في
العلوم ثم اذا اخص بما ليس من الموضوع حتى صار عرضا ذاتيا له يحمل
عليه في العلوم واما ثانيا فلانه ينافي قوله فيما سيأتي ان الموضوع في مباحث الامور
العامة ليست خصوصيات الانواع غير مسلم اذ المسائل في هذا المبحث مثل
قولك ان الممكن الجوهر وهو بكر له وقولك الجوهر ممكن كذا ما ذهب اليه العلامة وفيه
عليه لطايره ولا ينافي ذلك ما وجه الخ كلام العلامة كما لا يخفى واما ثالثا
فلان قوله اذ لا يحمل الامور العامة في قسمها على موضوع قسم من الحكمة عرضا
بل يحمل على سائر اقسامها مثل قولهم ان الموجود المقدار وفيه العدد منه
الجسم الطبيعي الى غير ذلك وامثال ذلك على ما يفهم من كلام العلامة من ان قولك
المقدار موجود والعدد موجود والجسم الطبيعي موجود فيه حمل الامور العامة
على موضوعات اقسام الحكمة وفيه عليه لطايره وهذا حمل العلامة امثال
هذا القول على ذلك وح نصر المحمول اعم حكم بالاحتياج الى التخصيص

والاظهر

والاظهر انها بقوله وذلك بعض الموجود مقدار وبعضه عدد فيكون الامور العامة
موضوعا وح لا حاجة الى تخصيصها ولما ذكره من ان محمولات قسم الامور
العامة ليست اخص من عنوان موضوعاته فهو غير مسلم لما ذكره من
الامثلة فانت خبير بان الامور العامة جواب آخر على السؤال الذي
اشار اليه بقوله فان قيل فنسلم ان الاحوال المشتركة في تسمية الامور العامة
ومع كونها موضوعات في قسمها مستقرا بان الامور العامة المذكورة
التي هي الوجود والوجوب والامكان والوحدة ونظائرها اذا جعلت
موضوعات قسمها لم يكن البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان
اذ ليست افرادها موجودات عينية حتى يصل الحكم الوارد عليها الى الموجودات
العينية فلا بد ان تعال في محمولات ثبت هناك للاعيان بان كان المراد
من قولهم الوجوب لما ذاتي او غيري ان الواجب لما واجب بالوجوب الذاتي
او الغيري وبقولهم الوجود لذهني متحقق ان الموجود الذهني متحقق نحو آخر
من الوجود وما شابه ذلك وعلى هذا القياس نفي ان الامور العامة بالمعنى
المذكور لا يصح حملها على الاعيان مواطاة فاما ان يراد بالمحمولات ما هو
اعم منها ومن اجزائها ولما ان يراد بها المحمولات بالحمل الاشتقاقي قيل على
قوله فانت خبير انت خبير بان البحث عن احوال الموجود ان يكون افراد
الموضوع موجودة ولا شك بان الامور العامة يصدق على الموجودات
ولا يصح ما ذكره لورود مثل ذلك على الامور الخاصة ايضا فان مفهوم الجوهر او العرض
واقسامها الكلية التي يبحث عنها في الاقسام الخاصة موجودا عينيا لانه مفهوم وجود

الكلي الطبيعي في الخارج دفعه نظر اذ لا نم ان الامور العامة المذكورة اي الوجود والوحدة ونظائرهما تصدق على الموجودات العقلية التحقق في موضوعه ولا نسلم ايضا ورود شي من ذلك على الوجود الخاصة كالجوهر والعرض واقسامهما لان افرادها موجودات حقيقية بلا ريبة ولا نسلم ايضا ان العلامة نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج فانه قد حقق في تصانيفه ان كل واحد من الجنس والفصل والنوع متحد مع الشخص المندرج تحته ذاتا ووجودا في الخارج فيكون لا محالة موجودة فيه غاية الامر انه لا يكون موجودا بالكلية ثم قال صاحب الفضل اولا وهو حقيقة في حاشية الشرح الجديد للتجريد ان الامور العامة من المشتقات كالواجب والممكن والواحد ونظائرها لا مبادي الاشتقاق كالوجوب والامكان والوحدة ووافقنا في ذلك هذا الفاضل فما حقق به ذلك الشرح ولا شك انه حينئذ يمكن البحث من احوالها بحملها على الموجودات الخارجية ثم انه رجع عنه ساعيا في تصحيح جعلها مبادي الاشتقاق ولما راى انه لا يصح جعل تلك المبادي محمولات على الاعيان ارتكب من التعسف في توجيهه تارة بحمل المحمول على جزئه واخرى بحمل الحمل على الاشتقاق وانت خبير بانه اذا ساغ له مثل هذا التعسف جاز ان يكون تلك الامور موضوعات في قسمها ويكون تعدى الحكم منها الى موضوعاتها بطريق الحمل الاشتقاقي بان يحكم على الامكان مثلا بانه علة الاحتياج ثم يتعدى الحكم منها الى موضوعاتها بطريق بان يقال الممكن متصف بالامكان فيكون متصفا بعلة الاحتياج فتمسك به المتعسف

نعم

نعم فعلها موضوعات في قسمها بل التعسف الاول ايضا يجري في جعلها موضوعات بان يراد بها جزء الموضوعات كما حمل المحمولات على جزئها ثم قال المجيب عما اوردنا على ما نقلنا عنه بعد تكرار ما قدمه بقوله اولا فقد قيدوا في حاشية الشرح للتجريد على ان الامور العامة المشتقات وقد حققنا ذلك بالامر بعد عليه بلى ذلك مما لا يحتاج الى مزيد بيان لانه لما كان وجه حصر الكلام في المقاصد الستة الى المقصد الاعلى هو ان العلم بالمبدا والعلم باحوال المعاد يتوقف على العلم بالنبوات وهي على العلم بالالهيات وهي على احوال الممكنات وتلك الاحوال اما مشتركة بين قسميها وهي الامور العامة اولا وهي الامور الخاصة ومن البين ان المراد بالاحوال ههنا الاعراض الذاتية والمعتبر فيها الحمل بالمواطات كما تقرر في موضعه فلا بد ان الامور الخاصة هي الجوهر والعرض دون الجوهرية والعرضية والامور العامة ايضا هي الموجود والواجب والممكن دون الوجود والوجوب والامكان وذكر تلك المبادي من قبيل المسامحة المشهورة اي مراد منعم الاول على ان يكون الامور العامة مبادي الاشتقاق وهو خلاف التصحيح وخلاف ما اعترف به في حاشيته على شرح التجريد وخلاف ما يتادى على كلام الاستاد ههنا ومدار المنع الثاني والثالث على انكار ان الاستاد نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج مع ان تصانيفه قد كسرة ومشحونة بذلك بحيث لا يخفى على من له ادنى تتبع قال في حاشية المطالع واعلم ان كل ما وجد في الخارج فله كما ذكرنا خصوصية متعينة متميزة بها عما عداه

سمعت عن فرض الشركة المحل على كثيرين فلا وجود في الخارج الا للاشخاص
فليس في الخارج موجود مشترك بين كثيرين ولا موجود اذا تصور
من حيث نفسه لم يمنع تصوره من الشركة فيه او عرض له هناك الكلية بمعنى المطابقة
والنسبة المصححة للحمل على امور متعددة نعم في الخارج موجود اذا تصور وحذف
مشخصاته عرض له الكلية لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى اخر هذا الكلام واشتهار
ذلك يغني عن البيان لكن يتوقف الى فضل تشبع بالبحث يطلع على الشيخ
وما نقله عنه من اتحاد الجنس والفصل مع الاشخاص في الوجود هو عنده بمعنى
انه لا وجود للجنس والفصل الا وجود الشخص الذي ينسب اليهما بالعرض
كما يقال اتصاف الجسم والسطح باللون واحد لا بمعنى ان للجسم اتصافا ضعيفا
به بل بمعنى المتصف حقيقة هو السطح وينسب الى الجسم بالعرض وبالجملة الحمل
على مثل ذلك لكان مناقضا لما صرح به فيما لا يحصى من المواضع وما ذكره
في معرض السند لا يصلح سندا الا انا لو فرضنا انه صرح بوجود الكلي الطبيعي
في الخارج لا يلزم كذب قول من قال بانه ينفي وجوده بل انما يتوجه عليه المخالفة
بالعقل فقط وتوجيه ذلك ما لا يمكن انكاره فلو صرح في موضع آخر
بخلافه يكون مناقضا لنفسه وهذا على تقدير النزاع فيما ذكره في توجيه كلام
وفيه بحث من وجوه منها ان الموجه وجه قول العلامة انه يخالف بذلك
والعلامة ليس تابعا للمحقق هذا القائل فيما حشى به شرح التجريد ولا للمحقق
الموجه بل حمل الامور العامة على المبادي لا المشتقات كما ذهب المتاخرون
انه وجه الموجه كلام على وفق ما اراد منه ومنها ان قوله رجع ههنا عن ذلك

فمن

غيره فان ما ذكره ههنا توجيه الكلام غيره على وفق ما اراده فيه لا بيان لما
عليه الموجه ومنها ان قوله وانت خبير بانه اذا ساغ لمراد فان ما ذكره الموجه
توجيه الكلام غيره ولم يدع خلوه عن التعسف وما عليه يرد على القائل لا
على الموجه نعم لو كان عنده غيره توجيه انسب بكلام القائل فليوجهه ومنها
ان اولى حاشا عن العلامة ان يكون تابعا لما حشى هذا القائل كتب القوم
به وسوى ان حمل الكلام على ما اراده منه تم اختلاف المتاخرين في ان الامكان
والوجوب وجوديان ام لا والدليل المذكور على الجانبين على ذلك دليل
على ان الامور العامة عندهم ليس هو المشتقات اذ لا يشك العقلاء
لا ينكرون وجود الممكن ولا وجود الواجب بالمعنى الشامل للذاتي والغيري
في الخارج وبعض الدلائل المذكورة هناك صريح في ان مرادهم بالامكان
والوجوب مبادي الاشتقاق ومنها ان المانع قد نقل عن العلامة ان الكلي
الطبيعي عين الاشخاص ومتحد معها ذاتا ووجودا في الخارج ويعرض له
الكلية في العقل وما نقل عن العلامة لا ينافي ذلك بل يوافقه كما لا يخفى
فكيف يستقيم رده بذلك فتامل فيه ليعرف ان النظاير على المنع الذي
جرى على فيه ليس الا من قبيل ترشح الاناء بما فيه ومنها ان قوله بمعنى انه
لا وجود للجنس والفصل الا وجود الشخص الذي ينسب اليهما بالعرض غير مرضي
كيف ولو كان كذلك لم يصح الحكم باتحاد الشخص معهما ذاتا في الخارج وقد
حكم العلامة وغيره من المحققين بذلك ولا يكون الانسان والفرس وغيرهما
من الطبايع موجودة في الخارج ولا يقول بذلك من له ادنى مسكة من العقل

وانهم لم يحملوا الخاص بمعنى العام ثم نسبة وجود شي ما الى شي آخر كلام خال من
التحصيل اللهم الا ان يراد نسبته اليه بالوجود وهو خارج عن هذه الصناعة
واما السطح فهو طرف الجسم كما حقق في موضعه فلذلك يوصف الجسم باللون
العارض له ولو وصف غير طرف الجسم كان كاذبا ومنها انه ولو لم يحمل على
مثل ذلك لكان مناقضا لما صرح به فيما لا يخفى من المواضع غير مسلم فان
سائر تصانيفه مشحونة بان الكلي الطبيعي عين الشخص الخارجي ومتحد معه
في الخارج ذاتا ووجودا ويعرض له الكلية في العقل ولم ينكر وجوده في الخارج
على ما نقل عنه هذا القائل ومنها انه يكفي في السند ان يقوى المنع وهي البين
ان منع كون تشخصها بالوجود او في الخارج سوى بعض ذلك التشخص
لوجود ذلكما الا عرضه   بل يجب ان يقال قبل فيبحث لان موضوع
المسايل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم فاذا جاز كون تلك الامور
محمولات فليجز كونها موضوعات في قسميها لانها لا محالة تكون اعراضا
ذاتية لموضوع العلم على هذا التقدير وفيه نظر لان ذلك انما يتم ان لو كانت
الامور العامة المذكورة ما يصح حملها على الاعيان مواطاة وقد عرفت
انها لا تصلح لذلك وان المراد بالمحمولات منها اما اجزاء المحمولات على
الاعيان مواطاة او محمولات عليها اشتقاقا ثم قال صاحب التجيل
قد عرفت ان الامور العامة هي المحمولات دون مباديها كما اشتهر كلام
العلامة المحقق الطوسي في التجريد وسماه في حواشي شرحه الجديد بالبين عليه
مزيد وفيه نظر اذ الامور العامة عند الجمهور على ما صرحوا به مبادي المحمولات

فينبغي

فينبغي ان يحمل الامور العامة الواقعة في كلامهم على مبادي المحمولات ولا
يخفى بعدا كون المناسب لكلام العلامة الطوسي غير ذلك   اما
مطلقا بناء على تجويز ان لا يبحث في العلوم عن الاحوال التي تلحق الموضوع
لامر اعم سواء كان ذاتيا او عرضيا وان جوز البحث عن الاحوال العارضة
لامر اعم داخل فالتخصيص صحيح لان عروضها للاعيان لامر اعم عرض
لها   لما فصلناه في شرح المواقف حاصله يتوقف بحث مباحث
الجوهر على معرفة العرض اذ قد يستدل بعدم خلو الجسم عن الحركة او السكون
على حدوثه وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها
من الجواهر الفردة الغير المتناهية ولا المتعلقة بالقوة العاقلة لم يرد على الحكمة
النظرية بالقوة العاقلة انها تدرك بتلك القوة لان الحكمة العملية متعلقة بالقوة
العاقلة بهذا الوجه ايضا بل اراد به انه يحصل بها تكميل القوة العاقلة
كما ان تحصيل الحكمة العملية لتكميل القوة العاملة وذلك بتحصيل الاعمال التي
من المقصود منها   لتبقى دائرة ابد الاباد وذلك لان القوة العاقلة قوة
انفعالية اثرها قبول العلوم والمعارف وهو يبقى ابد الآباد كما حقق في موضعه
والقوة العاملة قوة فعلية اثرها صدور الافعال وهو لا يبقى عند خراب
البدن فان قلت قد يسبق الى التحلي بالصور القدسية وملاحظة جمال الله
وجلاله وقهر النفس على كماله يكونان مرتبتين من مراتب القوة العاملة ولا
شك انهما من الامور الباقية ابدا فان كانتا من آثار تلك القوة بقي اثرها
ايضا ابدا وان لم يكونا منها لم يصح عدهما من مراتب القوة المذكورة

قلت مرتبة القوة لا يجب ان يكون اثرها بل قد يكون اثرها وقد يكون
استعداد اثرها وقد يكون ما يفضي اثرها اليه والمرتبتان المذكورتان قد
تنفي آثار القوة العاقلة اليها فلهذا اعرض عن اثباتها قال بعض فضلاء الزمان
اقول لا يخفى ان ما يفضي اليه الاثر الذي يكون اثره بالواسطة فالوجه في الجواب
ان المراد بالاثر هو الاثر المترتب والمرتبتان المذكورتان ليستا اثرين
مترتبين للقوة العاقلة بل اثرها المترتب هو الاعمال المترتبة عليهما وهذا
الفاضل اطلع على ذلك في الماخذ لكن اراد ان يخبر لئلا يظن به الاغفال
فورد عليه ما لا يرد على الماخذ وفيه نظر اما اولا فان قوله ما يفضي اليه الاثر الذي يكون
اثره بالواسطة غير مسلم لان اثر النجار هو السرير ولا يفضي الى الجلوس عليه و
الجلوس عليه اثر الجالس لا اثر النجار ولو اريد بالاثر الاثر المترتب كما
حسبه لزم ان لا يكون ادراك النظريات اثرا للقوة العاقلة لانه لا يكون
الا بعد ادراك مباديها على انه ان اراد ان الاثر البعيد اثر الشيء
حقيقة فممنوع اذ ما اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فكيف يكون
اثره وان اراد انه اثر اثره لا اثره فصحيح ان اثره لا يبقى ابدا الا بادعاء
اختاره من ان المراد هو الاثر المترتب بعد لفظه معنى ما تقتضي فلا تخصيص
بلا قرينة واما ثانيا فلانه يدل على ان البعيد اثره وقد قرر انه ليس كذلك
فالكتاب هنا لتحصيل الحاصل قبل تحصيل الحاصل بغير ذلك التحصيل
غير محال بل واقع وتحصيل الحاصل بغيره غير لازم وفيه نظر لان مرجع ما ذكره
العلامة هنا كما في الحاشية حيث قرره ان قال اريد تحصيل التصور والتصديق

تحصيل الحاصل بعره غير لازم وفيه نظر لان مرجع ما ذكره العلامة هناك
الى ما ليس خلفه تحريره ان قال اريد تحصيل التصور والتصديق تحصيل
المجهول من جهة التصور ومن جهة التصديق اذ لو لم يرد هذا واريد ما هو
المتبادر من العبارة يلزم تحصيل الحاصل ولا يجوز ان يراد تحصيل الحاصل
اللازم على تقدير نقض الدعوى بتحصيل الحاصل نفس ذلك التحصيل
الحاصل بهذا الطريق بمعنى ان يتعلق التحصيل بما لا يكون حاصلا
قبل تعلق هذا التحصيل به ويحصل بتعلق هذا التحصيل ولا نعني بتحصيل
المجهول الذي هو الدعوى الا هذا المعنى فظهر ان تحصيل الحاصل بغير هذا
التحصيل لازم على التقدير المذكور فتامل قال صاحب التعليل اقول ما ذكره
دعوى بلا معنى لان الصورة الحاصلة والمجهول من جهة التصور معنيان
متغايران قطعا فاذا اريد تعلق التحصيل بالصورة الحاصلة الحاصلة
التحصيل الذي به اتصفت بالحصول المأخوذ فيها لم يرد ذلك المجهول من
جهة التصور غاية الامر ان يكون المعنيان متلازمين وذلك ظاهر جدا
على انا نقول اذا صح الحمل على ما هو ظاهر العبارة فما الباعث على العدول
عنه كما اعترف به وفيه نظر اذ ليس الكلام في ان الصورة الحاصلة و
المجهول من جهة التصور معنى واحد حتى يرد عليه بانهما معنيان متغايران
بل الكلام في ان التحصيل اذا اضيف الى الصورة الحاصلة كان
المتبادر الى التحصيل اذا اضيف الى الصورة الحاصلة كان المتبادر
الى التحصيل تعلقه بما كان حاصلا فاذا لم يرد هذا واريد انه تعلق بام

فاذا لم يرد هذا واريد انه يتعلق بامر لم يكن حاصلا وصار بواسطة تعلق
هذا التحصيل به حاصلا كان التحصيل متعلقا بالمجهول لان الامر الذي حصل
في الذهن لا محالة مجهول وبالجملة المجهول من جهة صيرورته معلوما من جهة المقصود
حتى يستقيم رده بانه لم يصر عين ذلك بل قال شيء ان يكون التحصيل ههنا على تحصيل
امر غير حاصل ليوافق قولهم تتادى الى مجهول فلذلك فسر العلامة التصور بالمجهول
من جهة التصور فالباعث على تخصيص التصور بالمجهول من جهة التصور ان يوافق الشرح
لما هو ترجمة وقد يقال في الجواب الا فاصل فيه بحث لانا لا نسلم ذلك لو لم يحصل
الحاصل لكان قوله الحاصلة احترازا عن مفهوم التصور بالمعنى الاعم على طرائق
الوضع واما اذا كان جزءا من مفهومه فلا لان المعنى ح لا كتساب الذي
هو هذه الماهية اعني الصورة الحاصلة ولو صح ما ذكرتم لم يصح تقسيم العلم الى البديهي
والكسبي ويحتاج في قوله اما ان يطلب تصوره او يطلب التصديق بها الى تاويل
هذا الكلام ذهب من الخطا ما لا يخفى لانه رحمه الله لم يرد ان حد مسمى المنطق لاكتساب
مفهوم التصور والقسم الآخر لاكتساب مفهوم التصديق وهو ظاهر بل عرفه بما هو
جميع التصورات والتصديقات وهو ينافي ارادة الماهية من حيث هي ومنها
نظر اما في المنقول فلان من السنن ان حصول الشيء مانع من تحصيله بعده سواء كان
الحصول وصفا له او ماخوذا في مفهومه كيف لا ولو كان امتناع التحصيل بحال
الوصفية لزم ان يزول الامتناع واذا اعتبر نحو المصنوع ووضع بازائها
اسم كما في اسم العلم الموضوع بازاء الصورة الحاصلة فيمكن تحصيل الصورة
الحاصلة حالا وان اتحد معناهما منع وتقسيم العلم الى البديهي الذي لا يحتاج

حصوله

حصوله الى النظر والى الكسبي الذي يحتاج حصوله اليه باعتبار الحصول الذي
به صارت الصورة الحاصلة علما لا باعتبار حصول يعرض له بعد كونه علما
فلذلك يستقيم واما في الايراد فلان كون المنطق لاكتساب هذه الماهية التي
هي الصورة الحاصلة لا ينافي ان يكون الاكتساب بها في ضمن الافراد فيعم
ارادة العلامة ان المنطق لاكتساب مفهوم التصور والتصديق وارادة
انه لاكتساب افرادهما لا يصح هذا الكلام قال بعض فضلاء الزمان اقول
فيها نظر اما في الاول فلان محصل المنقول ان اتصاف الشيء في الواقع
بالحصول لا يستلزم امتناع تحصيله ثانيا ولا يلزم من كون الحصول معتبرا
في مفهومه اتصافه به في الواقع الا ترى ان مفهوم الموجود المطلق والموجود
الذهني والموجود الخارجي يمكن ايجادها في الذهن واللازم المذكورة في
قوله ولو كان امتناع تحصيل الحاصل الخ ممنوع لان هذا القايل ادعى
ان الشيء متصفا بالحصول يجب نفس الامر مانع من تعلق التحصيل به دون
اشتمال ماهيته على الحصول واللازم منه انه اذا كانت الصورة متصفة في
الواقع بالحصول لم يتعلق التحصيل به واذا لم يكن كذلك امكن تعلق التحصيل
به وان كان مفهومه مشتملا على الحصول فظهر انه لا يلزم من ذلك انه اذا وضع
بازائه اسم كلفظ العلم يكون تحصيله ممكنا وتحصيل الصورة الحاصلة
مستحيلا مع اتحادهما في المعنى واما في الثاني فلان مقتضى كلام القايل
ان ما يعتبر الحصول في ماهيته يمكن تعلق التحصيل به دون ما يعرضه الحصول
فانه لا يمكن تحصيله لاستلزامه تحصيل الحاصل ولما كان مفهوم الصورة

الحاصلة عرضيا لافراده كانت التصورات التي هي افراده من القسم الثاني
فلا يمكن تعلق التحصيل بها نعم يمكن تعلق التحصيل بمفهوم الصورة الحاصلة
لا في ضمن الافراد لانه من القسم الاول تامل وفيه بحث اما اولا فلانا
لا نسلم ان الحاصل المنقول اذ ذلك فان صرح المنقول هو ان تحصيل الحاصل انما
يلزم اذا كان قوله الحاصلة صفة للتصور اما اذا كان جزءا من مفهومه فلا او نقول
ما اورده الشارح عليه هو ان حصول الشيء مانع من تحصيله بعده سواء كان الحصول
الحصول وصفيا او ماخوذا في مفهومه ظ لا ستره واما ثانيا فلان ليس
دعوى القائل المذكور ما ذكره بل دعواه ما ينادي عليه عبارته وهو ان
لفظ التصور ان كان مطلقا على الصورة الحاصلة يجري عليه بطريق
الوصف لزم تحصيل الحاصل ان تعلق به الاكتساب وان كان مطلقا
على الصورة الحاصلة حتى يكون الحاصلة جزءا من مفهومه لا يلزم تحصيل الحاصل
ان تعلق الاكتساب به وهو بين البين بان ما هو الواقع في الصورتين واحد
الاختلاف ليس الا في وضع لفظ الصورة وهو غير موثر فيما نحن فيه
والنقض وارد عليه واما ثالثا فلان عروض الحصول الجائز ان يكون
بهذا التحصيل وح يكون متعلق التحصيل حاصلا فقوله ما يعرض له الحصول
لا يمكن تحصيله ممنوع اذ لا يلزم ان يكون الحصول متقدما على التحصيل
وايضا لو اكتفى فيها دليل آخر على ان حمل التصورات والتصديقات على
المجهولات من جهة التصور والمجهولات من جهة التصديق كما فعله الشارح
واجاد لم يحمل عليهما فناسب ان يراد بها الصورة التي من شانها

ان ارتسم

ان ترتسم في الذهن على خلاف المتعارف اذ لو اريد بها معناها المتعارف
يلزم تحصيل الحاصل وح اي حين اذ انقسم ملك الصور الى العلوم التي حاصلة
بالفعل الى قسمين حتى تفرع عليه ما هو المقصود هنا من انحصار المنطق
في قسمين واما اذا حمل التصورات والتصديقات على المجهولات من جهة
التصور ومن جهة التصديق كما فعله الشارح فقد ظهر انقسامها الى قسمين
بما سبق من قوله والمجهولات اما ان يطلب تصورها او يطلب تصديقها
او يطلب التصديق بها بحيث نهتم فيها من نفي او اثبات ويتفرع عليه المقصود
هنا من انحصار المنطق في المقصدين ثم معنى الانحصار قيل فيه بحث اذ يمكن
بيان الانحصار بان العلم اما اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو
التصديق او لا وهو التصور سواء كان متعلقا بالوقوع واللاوقوع او نحوهما
فيظهر انحصار العلم في القسمين من غير اسناد الى انحصار المعلوم فما به يتعلقان
به وفيه نظر لانه ان اراد بالاذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة
النسبة واقعة او ليست بواقعة يصير حاصل التقسيم ان العلم اما ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة يصير حاصل التقسيم ان العلم اما ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة واما ادراك غيرهما فيكون انحصار العلم في هذين القسمين
مستندا الى انحصار المعلومين فيما يتعلقان به وان اراد به معنى آخر فلا
بد من بيانه حتى يبين صحته او فساده ثم قال صاحب النقل اول ما ابني
ان الاذعان ادراك مخصوص معلوم بالوجدان ممتاز بنحو اخر عن الادراك
المسمى بالتصور وليس امتيازه عنه بالعلوم فانهما قد يتحدان في العلوم كما

في التصور المقابل والشك والوهم ولا لكذبه لان الاسناد وغيره الحقيقي
التصورات الاخر فيه متعلق لكل شي فليس انحصار العلم في القسمين مبتدا
الى انحصار المعلوم بل لا يصح التقسيم المشهور المبني على انحصار المعلوم فيما ذكر بل
بل لان القسم الاول في ذلك التقسيم اعم من التصديق ومن التصور المتعلق بمتعلقه
كما ذكرناه والمعترض على دابه لم يلاحظ ذلك فما ورد عليه مما لا يرد عليه وهم
نظرا وقوله وليس امتيازه على التصور بالمتعلق غير مسلم اذ من اوضح الواضحات
ان الاذعان وهو ادراك النسبة واقعة متميز عن التصور الساذج بالمتعلق
ومن يدعي امتيازه عنه بشي اخر فعليه بيانه ان دعوى الضرورة في امثال
هذه الصورة الرخفا فيها ضروري من خصائص هذا المدعي وههنا
اشارة الى ان المقدمة يطلق على معنيين آخرين قد ناقش فيه بان
قوله ههنا اشارة ان المقدمة يطلق على آخر اما الى خصوصية المراد وكونها واحدة
او اثنين فلا اشارة اليها واجيب بانه يشير الى خصوص المعنى للعالم
بها وهو المراد لا الى الكل والجواب لا يخلو عن تعسف قال بعض افاضل
الزمان اقول انا لا نسلم انه تعسف لان الاشارة قد تكون للتذكر بالنسبة الى
العالم الذي عسى ان يكون ذاهلا فيه تطرا ذوه للتعسف ان الاشارة
الى شي معين الى غير المشار اليه وهو مفقود ههنا كما لا يخفى فلا حاجة فيما هي اوجه
قبل لا حاجة الى ذكر الحواشي لاغناء ذكر الجمع فانه متناول لها ايضا واقول
ذكره اشارة الى ان اصطلاح آخر صرح به الكاتبي في رسالة الشمسية وهو ان
المقدمة يطلق على قضية جعلت جزء قياس فذكر الخطا والتردد في الاصطلاح

قال

قال بعض فضلاء الزمان اقول اذا ثبت هذا الاصطلاح الآخر فلا
وجه للتردد وايضا لا يصح هذا التوجيه لانه صرح بانه يطلق على معنيين
آخرين وعلى هذا التوجيه يحصل معان ثلثة سوى المعنى الاول وهذا التوجيه
مما اشتهر بين الطلبة في عبارة حاشية الشمسية وليس فيها لفظ المعنى وقد
اوردت عليه في حاشيتي على تلك الحاشية انه قدس سره في حاشية شرح
المطالع صرح بالمعنى وذكر هذه العبارة بعينها وهذا قرينة على انه يقصد
ذلك ثم ان هذا الفاضل زاد في الطنبور نغمة واجرى هذا التوجيه في لفظ
حاشية المطالع مع ذكر المعنى فيه صريحا وفيه بحث لان وجه التردد ان
هذا الاصطلاح عند بعض القوم وعند بعض آخر منهم اصطلاح آخر فيكون
المعنى المتفق عليه عندهم هو احد الامرين فكانه قال المقدمة عند القوم معنيان
آخران احدهما ما يتوقف عليه الدليل والثاني احد جزئين الا ان فيظهر ان
هذا التوجيه لا ينافي ذكر المعنى كما توهم وسيدم ما ينبغي عليه وكان
هذا الثاني ام نقل عن العلامة قدس سره انه قال الاتم فلك كان والاجزا
وان كان كذلك في الواقع لاحتمال ان يراد بها ما يتوقف عليه صحة الدليل كي
المقدمات فيكون التشبيه بها بالمباشرة قال بعض فضلاء الزمان اقول
ظاهر هذا الكلام جار على الاشتباه اذ وزانه وزان قولك ما اجزم بانه
زيد قائم وان كان زيد قائما في الواقع لاحتمال كونه غير قائم ولا وجه في
ان احتمال النقيض يقدح في الجزم فكيف تنزل بانه كذلك في الواقع ويحتاج
في الواقع ويحتاج في تصحيح الكلام بان يحمل قوله وان كان كذلك في الواقع

ويحتاج في التصحيح الى التكلف بان يحمل قوله وان كان كذلك في الواقع اي وكذلك
في الواقع بحسب الظن ثم لا بد ان ينبه ان هذه العبارة يحتمل هذا التخصيص
وان هذا الامر صحيح حتى لا يتم ما ذكره فكيف وهو ثابت هذا المحشي [illegible]
من ذلك الاول ان هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما ما هو المتبادر بحسب
العرف العام وهو ان يراد به ما يتوقف عليه صحته بعد انعقاده وتحصله فلا
يدخل فيها الاجزاء فان اهل العرف لا يطلقون على اجزاء الشيء انها
يتوقف عليها صحته بل يقولون انها يتوقف عليها ذاتها والثاني هو المعنى
المستعمل عند اهل العلوم العقلية وهو يشمل الاجزاء والشرائط فان
ما يتوقف عليه ذات الشيء يتوقف عليه صحته ضرورة انه ما لم يحصل ذاته
لم يتصف بالصحة وهذا المعنى هو الشائع في الصناعة فلو كان [illegible] ولم يعين الاحتمال
ففيه بحث هو ان قوله اهل العرف لا يطلقون على اجزاء الشيء انها يتوقف
عليها صحته عرفا فان صحة الشيء يتوقف على ما يتوقف عليه ذاته بالضرورة كما اعترف
به ومن اين علم ان اهل العرف ينكرون هذا الامر الضروري فالاولى
ان يقال مجال هذا الاحتمال هنا واسطة ان لفظ المقدمة موضوع بازاء
القضية التي جعلت جزء القياس قطعا وصح اطلاقها عليها بهذا المعنى فالاحتمال
هذه القضية من افراد لفظ المقدمة لا يظهر لها فايدة يعتد بها فيجوز ان يكون
المراد بما يتوقف عليه صحة الدليل ما سوى هذه القضية المذكورة ح لا يكون ورائه
وراء المثال المذكور الضروري في الشروع توقفه على تصور العلم بوجه ما
فلتشرع اذ الشروع في العلم كما صرح به العلامة في حواشيه على شرح الرسالة

الش

الشمسية عبارة عن تحصيل بعض اجزائه فيكون موقوفا على تصور جزء العلم لا على
تصوره فان تصور مسئلة مسئلة من العلم وتحصيلها بدون تصور العلم غير
ممتنع قطعا ويمكن الجواب بان مراد الشارح في العلم اذ الشروع في الشيء هو التلبس
بجزء من اجزائه بقصد تحصيل ذلك الشيء وكان هذا مرادهم بما ذكروا اي تعريف
الشروع الاثري فان الخارج من بيته بقصد السوق مثلا لا يقال انه شارع
في جميع الاسفار الى ان يصل بهذه الحركة جزءا منها من البلدان المتباعدة فيكون
من خرج من بيته بخطوة واحدة شارعا في سفر الشرق والغرب وما بينهما
من المسافات الغير المتناهية المفروضة وفيه نظر اما اولا فلان الشروع في
الشيء لو كان مربوطا بقصد تحصيله لزم ان يكون من تصور جزءا من طريق
قطع اكثره بدون قصد قطع الطريق المذكور لم يكن شارعا فيه مع انه
قاطع لاكثره وكذا من تصور مسئلة مسئلة من علم وحصلها حتى حصل ما دون
منه بدون قصد تحصيل العلم المذكور لم يكن شارعا فيه مع انه قد حصل جميع
ما دون منه وفساده اظهر من ان يخفى واما ثانيا فلان القصد معتبر في السفر
ولهذا من قطع طريقا مشتركا بين بلدين قاصدا لاحدهما بعينه يقال انه
يسافر الى هذا البلد ولا يقال انه يسافر الى البلد الآخر ومن قطعه قاصدا
للبلد الآخر يحكم على عكس ذلك فليس القصد معتبرا في قطع الطريق تم
انتهى واذا كان كذلك فالخارج من البيت بقصد السوق لا يصدق عليه
انه مسافر ولا انه شارع في السفر لانتفاء القصد المعتبر في السفر ويصدق
عليه انه قاطع بعض طريق بلد كذا وانه شارع في قطع طريقه لعدم اعتبار

القصد منه فظهر ان القصد معتبر في السؤال في الشروع في الشيء كما توهم هذا
القائل ثم قال صاحب القيل اقول هذا المعترض لم ينقل اصل الشبهة عن غيره
بل تصور لها ما قلت ويغير ما ذكرته من تعريف الاستاد فذكره بان
الشروع في الشيء عبارة عن تحصيل بعض اجزائه فهذا النقل غير صحيح اذ ما
ذكره فذكره في تلك الحواشي ما نقلته لا ما نقله وبينهما من الفرق ما لا يخفى
فان الشارع في تحصيل الجزء الاول شارع في تحصيل الكل وان لم يحصل
جزء من اجزائه وعلى ما نقله لا يكون شارعا فيه فقد جمع بين الانتحال والتغيير
كما ترى ثم فيما ذكره في الجواب ابطال اما اولا فلان قوله الشروع في الشيء
لو كان مشروطا الخ فان الملازمة المذكورة مسلم وقد دل الدليل على بطلان
ارتفاع اللازم فكيف لا وقد عرفت ان الشروع فعل اختياري فكيف
يتعلق الفعل الاختياري بما لا يكون متصور الفاعل فان الفعل الا
ختياري فكيف يتعلق الفعل الاختياري بما لا يكون متصور الفاعل فان
الفعل الاختياري مسبوق بالقصد والقصد مسبوق بالتصور ومن هنا
يظهر فساد ما زعم في الوجه الثاني من ان القصد غير معتبر في الشروع في
الشيء كما سنفصله لك واما ثانيا فلان قوله القصد معتبر في قطع الطريق
غير لازم الخ فانه اشار بقوله لا لازم مع انه لو اعتبر القصد لزم ان لا يكون
من تصور قطعة قطعة من الطريق حتى قطع اكثره بعض قصد قطع الطريق المذكور
لا يكون شارعا فيه مع انه قاطع لاكثره وقد علمت ان بطلان ذلك على
الكلام فيه وكيف لا يعتبر القصد فيه مع انه فعل اختياري كما اعترف به وغيره

ولو

ولو لم يعتبر القصد في الشروع في الشيء لزم ان يكون من تلفظ ببسم الله
الرحمن الرحيم او ببعض اجزائها او بالحمد لله او ببعض اجزائه شارعا في جميع الكتب
الالهية التي فيها هاتان الكلمتان جزء مع انه لم يخطر بباله الكلمة سالبة بل يكون شارعا
في الكتب التي فيها ~~هاتان الكلمتان~~ جزء ما لم يدون بعد اذ قد يصدق عليه انه
تلبس بجزء منها وفساده لا يخفى على من له ادنى تأمل واما ثالثا فلان قوله ليس
القصد معتبرا في قطع الطريق يخرم اذ من البين انه اذا انتقل النائم من مكان
الى مكان او سحب احد الى مكان لا يقال انه قطع الطريق كما لا يقال انه سافر
اليه ولا انه ذاهب الى ذلك المكان وذلك ظاهر جدا فظهر فساد قوله فظهر
ان القصد معتبر في السؤال في الشروع في الشيء واما رابعا فلان في كلامه تناقضا
لانه صرح آنفا بان الخارج من البيت بقصد السوق لا يصدق عليه انه شارع
في السوق ويلزم منه ان يعتبر القصد في الشروع في السوق الذي هو من الاستاد فلا
يصح قوله ان القصد غير معتبر في الشروع في الشيء ولئن دفع التناقض بان القصد
ههنا غير معتبر في الشروع بل في متعلقه قلنا من اين علم ان تحصيل العلم الذي هو
متعلق الشروع المبحوث عنه ههنا لا يعتبر فيه القصد بخلاف السوق مع ان
اعتبار القصد في تحصيل العلم مما لا يمكن انكاره فان من حصل العلم بغير اختياره
لا يقال انه حصل العلم فعلم ان ما ذكره ساقط لا يخفى حاله على ذي بصيرة واما
اقول بعد ان عدم نسبة الشبهة الى الغير مبني على عدم ابتدائها من كلام الغير انها بحثنا الا ما
اولا فلان قوله ما ذكره في تلك الحواشي ما نقلته عنه غير ما ذكره هذا القائل هو
ان الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من اجزائه بقصد تحصيل ذلك الشيء وليس ذلك في

كلام

الاستناد كالاعتر واما ثانيا فلان من لم يحصل جزا من اجزائه التي لا يمكن تحصيلها
اصلا فلا يكون شارعا فيه ضرورة ان الشروع في الشي مستلزم للتلبس به
فكيف يصح قوله فان الشارع في تحصيل الجزء الاول الى قوله كان آتيا والما ثالثا
فلان منع فساد التالي ظاهر السقوط اذ من البين ان من حصل جميع ما دون
في علم لا يصدق عليه انه شرع في ذلك العلم عنه ولا يلزم ذلك من لا ادلي فهم
والفعل الاختياري في هذه الصورة هو التحصيل وهو متعلق بذا العلم فلا بد
من تصوره لا بكل العلم ليلزم تصوره فسقط ذلك المنع اذ لا عبرة عاقل ان من
قطع الكثر طرق لم يكن شارعا فيه واما رابعا فلان قوله وفساد ذلك اجل
مما ان يخفى اذ الشروع في الشي وهو تحصيل جزء منه يستلزم تصور الجزء لا تصور
الكل فاذا كان شي واحد جزءا لامور كثيرة وحصل تحصيل هذا الجزء من حيث انه
جزء لهذا كان شارعا في هذا ومن حيث انه جزء لذلك كان شارعا في المذكور
شارعا في ذلك ولا محذور في ذلك واما خامسا فلانه لا يلزم مما ذكره المعترض
وهو ان القصد الى المشروع فيه ليس معتبرا في الشروع بل القصد الى جزء يكفي
فيه ان يكون فعل النائم شروعا اما اولا فلان الشروع فعل الشارع والتنقل
ليس فعل النائم واما ثانيا فلان قصد جزء الذي اعتبره المعترض لا يوجد
في النائم واما سادسا فلانه ان اراد ان قصد كل العلم معتبر في الشروع فيه فممنوع
لظهور ان من قصد مسئلة مسئلة من علم وحصلها حتى حصل الجميع ما دون معرفة
علمه انه حصل ذلك العلم وان اراد ان قصد جزء معتبر فيه فهو انه مسلم لكن
لا يلزم من ذلك قصد الشروع فيه كما ادعاه وليس نظره ذلك حصول العلم الاختياري

عالم باختياره حصل اجزاؤه بجملتها طردا لكون من نفسه وعلى ما فعلم ان ما ذكره
سقط من باب حكاية الشي عن نفسه [illegible] وعلى التصديق بفايدة يترتب عليه
اول توقف الشروع في العلم على التصديق بترتب فايدة عليه في حيز المنع
اذ قد عرفت ان الشروع في العلم عبارة عن تحصيل بعض اجزائه فيكفي الجزء
مطلوبا بهذا التحصيل ويتوقف ذلك على التصديق بترتب فايدة عليه الى التصديق
بترتب فايدة على العلم قال بعض فضلاء الزمان اقول هو ابنى على ما توهم
من معنى الشروع في العلم في هذه الصورة وقد علمت فساده ثم على فرض تسليم
يمكن ان يقال الضمير عليه راجع الى الشروع لا الى العلم وهذا وان كان فيه نوع
تكلف من حيث ان المتبادر الا انه راجع الى العلم لكنه ليس ابعد من التعسفات
التي ارتكبها هذا القايل في بعض المواضع وليس ابعد من السوال وفيه بحث
من وجوه منها ان قوله قد علمت فساده بل علم فساد ما اورده هو الايل
عليه ومنها ان هذا التوجيه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلا المعترض واما معنى
فلان ما ثبت في موضعه هو ان الفعل الاختياري لا بد من التصديق بفايدة
المفعول فان فايدة الفعل حصول المفعول بلا ريبة واتم الدليل على ان لا بد
من التصديق بفايدة المفعول فالضمير يكون راجعا الى العلم ومنها ان ما
ذكره من ان جوابه ليس ابعد من التعسفات التي ارتكبها هذا القايل فيه
ان وجوده غرض والفعال نسبة هذا الى القايل المذكور من قبيل التلبيس وليس
بل من باب حكاية الشي عن نفسه ومنها ان الامام ان جوابه هذا ليس ابعد من
السوال كما لا يخفى على من له [illegible] بطريق الاستنادة والافادة

كتبه [illegible] الملك الجليل
[illegible]

قيل انما قال بطريق الاستفادة والافادة لانه لو كان الشروع بطريق
الاكتساب بنفسه لا لحاجة الى الالفاظ والعبارات فلا تعد تلك
المباحث بصيرة في الشروع فضلا عن زيادتها فيها اما اراده مدركه بهذا
الكلام ومن حيث ان مباحث الالفاظ يفيد بصيرة في الشروع في الفن باي طريق كان
لانه جعل مباحث الفن ان دلالة الالتزام مهجورة في الحدود التامة كلا وبعضا
ودلالة التضمن مهجورة كلا لا بعضا ودلالة المطابقة معتبرة كلا وبعضا وبيان
ذلك موقوف على تقسيم الدلالة وبيان اقسامها وذلك من مباحث الالفاظ
وايضا جعلوا الكليات الخمس من المعاني المفردة وهو موقوف بيان ذلك على تقسيم اللفظ
الى المفرد والمركب وبيان نوعي التقسيم وايضا قالوا يجب الاحتراز عن استعمال
الالفاظ المجازية والمشتركة في التعريفات الا عند قرينة فيحتاج الى بيان الحقيقة
والمجاز والمشترك والمنقول وايضا قالوا المتواطي يجوز ان يكون جنسا او عرضا
عاما واختلفوا في المشكك والمتواطي وايضا معرفة الادوات نافعة
في معرفة اقسام القضية باعتبار الرابطة التي هي من جملة الادوات الى ثنائية وثلاثية
المفرد ذلك فلمعرفة المباحث المتعلقة بالالفاظ نفع في تحصيل العلم المنطقي وفيه
نظر لان جواز كون الجنس متواطيا وعدم جوازه كونه مشككا او جواز
ذلك من مسائل العلم الالي لانه من مسائل المنطق وبعض الدلالات في الحدود
دون بعض وجعل الكليات الخمس من المعاني المفردة ووجوب الاحتراز
عن استعمال الالفاظ المجازية المشتركة في التعريفات بلا قرينة والبحث عن
القضية الملفوظة لو جعلت من المباحث المنطقية لا عتبار الاكتساب بطريق

الافادة

الافادة والاستفادة واشتغال تلك الامور فيها اما على تقديرها شيء بها الذي
في الكلام فينبغي ان لا يلتفت الى الالفاظ ولا ينسب المعاني اليها ولا بحث
عن تعبير المعاني بها فالبحث عن الامور المذكورة ونظائرها على تقدير اشتغال
الافادة والاستفادة ليس من المباحث المنطقية ولا يلزم من كون
مباحث الالفاظ مفيدة للبصيرة فيها كونها مفيدة للبصيرة في المباحث
المنطقية فما ذكره من ان مباحث الالفاظ تفيد بصيرة في الشروع في الفن
باي طريق كان عن سلم فالبعض فضلا عن زيادة اقول الكلام الذي نقله المعترض
سخيف وكلام المعترض ضعيف اما الاول فلانا لا نم ان مباحث هجر الدلالة
الالتزامية في الحدود كلا وبعضا ودلالة التضمن كلا لا بعضا واعتبار
المطابقة كلا وبعضا من مسائل الفن كيف لا وموضوع المنطق المعقولات
الثانية وليس تلك الدلالات منها وكذا البحث الاحتراز عن الالفاظ المجازية
والمشتركة في الحدود فانها بحث عن الالفاظ وليس جعل البحث عن الحدود
واجزائها التي هي معقولات ثانية من حيث انها لا يجوز التعبير بالالفاظ
المجازية والمشتركة وارتكبت مثل هذا في مبحث الدلالة واعتبارها وليس
ذلك البحث من حيث الايصال المطلق بل من حيث الايصال بطريق
الافادة والاستفادة وليس المعتبر في موضوع المنطق هو الايصال المقيد
بالافادة والاستفادة والايصال مباحث الالفاظ جزاء من المنطق
واما ان المتواطي يجوز ان يكون جنسا او عرضا عاما والمشكك لا يجوز كونه
جنسا او يكون بحث عن معنى المتواطي وهو المتواطي بالذات وعن معنى المشكك

وهو المقول في جواب ما هو ولا توقف لها على مباحث الالفاظ اصلا اذ يمكن
التعبير عنهما بالمقول في جواب اي والتفاوت بل هذا امر اوادم من هذا
البحث كما لا يخفى ولا حاجة الى ما ذكره المعترض من كونه من مسايل الالفاظ [ما فيه]
من المناقشة واما الثاني فلان تلك المباحث لا تخلو من ان
يكون من مسايل المنطق او لا وعلى التقديرين لا وجه لما ذكر من انها انما
جعلت من مسايل المنطق لاعتبار الاكتساب بطريق الافادة والاستفادة
واما على تقدير اعتبارها فيستلزم ان لا يلتفت اليها اذ لا يخلو الامر من
ان يكون المعتبر في مسايل المنطق موقوفا عليها في الاكتساب بدون الافا[دة]
والاستفادة اذ موقوفا عليها في الاكتساب سواء كان بطريق الافادة
والاستفادة او بدونهما وعلى الاول لا يكون من المسايل اصلا بناء
على ما ذكره من انه لا دخل لتلك المباحث في الاكتساب بدون الافادة
والاستفادة فلا يجوز جعلها من المباحث المنطقية بوجه من الوجوه
وعلى الثاني يكون من المسايل قطعا فلا يجوز اخراجها منها والحكم بعدم
الالتفات اليها بوجه من الوجوه وانا اقول حديث ما او لا فلان [بطلان]
اللازم على التقدير المذكور ممنوع فانه اذا جعل موضوع مباحث الالفاظ
معقولات ثانية كما صوره ويجري البحث عنها الايصال علم لا يجوز
ان يكون من المسايل المنطقية وكان من ذكرها في المقاصد نظرا الى ذلك نعم اذا
جعل موضوعها الالفاظ كانت خارجة عن المنطق واما ثانيا فلان الايصال
الخاص معتبر في اكثر المسايل المنطقية كقولهم الضرب الاول من الشكل الاول

ينتج موجبة كلية ومن الشكل الثالث موجبة جزئية والمقدمتان الضروريتان
ينتج الضرورية والحد التام موصل الى كنه المحدود وعلى ما يكون مسئلة
منطقية يعتبر فيها الايصال المطلق فان كان مما اعتبر فيه الايصال
الخاص من المنطق فتحصيل المنطق يستدعي معرفته سواء كان الغرض من تحصيله
كسب المجهول لنفسه او لغيره ثم اذا اريد تحصيل بعض المنطق كما توهم يلزم
خروج اكثر المسايل المنطقية من المنطق واما ثالثا فلان الحق ههنا
ان يقال ان مباحث الالفاظ مفيدة لزيادة البصيرة في المنطق ولا يلزم
من ذلك توقفه على مباحث الالفاظ حتى لو لم يتوقف على ذلك لم [يكن] ان
لا يفيد البصيرة ولما كان بعض الاذهان على المتواطي والمشكك
فلا شك ان تحرير معناهما يفيد بصيرة هناك واما رابعا فلان الوجه
في ذلك انه ان اعتبر في المنطق ان لا يكون الاكتساب بطريق الافادة
والاستفادة كما هو المفروض يكون امثال هذه المسائل خارجة عنه وان
اعتبر فيه ان يكون الاكتساب بطريق الافادة والاستفادة او عمم [يكون]
داخلة فيه فيصح انها انما جعلت من مسائل المنطق لاعتبار الاكتساب
بطريق الافادة والاستفادة في توقف القسم الثاني على كل
منهما قول فيه تسامح لان الموقوف على كل منهما ليس مشتركا فيه بل
المشترك فيه هو الموقوف عليه للقسم الثاني واجيب بانه على [تقدير] هذا
كيف وكل منهما متصف بان القسم الثاني على كل منهما ومفهوم توقف القسم
الثاني عليه وعلى صاحبه مفهوم واحد فمن اين انه ليس كذلك وان اراد ان

اراد ان الاول يستلزم الثاني فكذلك لكن لا يكفي المذكور في وجه الشبه بل
يكون وجه الشبه من اللوازم ولا من المساعدة بينهما الا انه قال بعض الفضلاء
ان الثاني اولى فيه نظر لان مفهوم توقف القسم الثاني على كل منهما توقف القسم
الثاني على كل من هذا وذاك وذلك مشترك بينهما وهذا الثاني لا يرد
بقوله وعلى اصطلاحه اعتبار مفهوم هذا العنوان حتى يرد عليه ان هذا المفهوم
مغاير لتوقف القسم الثاني على كل منهما بل المراد البتة على هذا المفروغ عنه
عن الآخر بصلاحيته تمام اسمها كما عبر عنهما بهذا وذاك للتنبيه لا لاعتبار
معنى الاشارة القريبة او البعيدة وان نوقش في ذلك يقال لنا بهذا
وهذا وتفصيله انه اذا توقف ا و ب على ج يصدق على انه موقوف كل
واحد منه ومن ب على ج وكذا يصدق على ج بانه يتوقف عليه
كل واحد منهما على ج مشترك بينهما او لا معنى للموقوف عليه كل واحد
منه وهو ا على ج الا انه يتوقف كل واحد من ا و ب على ج وهذا المعنى
يصدق على ا كما يصدق على ب كما هو واقع ولي فيه نظر اذ التوقف على هذا
يدل على ان هذا موقوف عليه لا لكون موقوفا عليه وصف لهذا التوقف
على ذاك يدل على ان هذا موقوف عليه ذاك موقوف عليه والكون موقوفا
عليه وصف لها معا لا وصف كل واحد منهما كما توهم وجعل ذلك وجه الشبه
عنهما ولا يتسع الا بالملاحظة فظهر انه صرف كلام عن ظاهره وما لخص
على المساعدة لان التصديق يتوقف على التصور تقديم فرق على مباحث
الكتاب التصور بناء على ان بعض التصورات المأخوذة في هذه التصديقات

المذكوره

المذكوره في القسم الثاني نظرية وهي ما ذكر حدوده افيه فان قيل القسم
الاول انما موقوف على القسم الثاني في الاستدلال على المسائل المذكورة
فيه قلت الاستدلال على مسائل المنطق مطلقا يكون بطريق ضروري
لا يحتاج فيه الى قوانين الاكتسابية وفيه نظر اذ الحدود المذكورة في القسم
الثاني مثل تعريف الموضوع والمحمول والرابطة والقضية والقياس والحد
الاصغر والاكبر والصغرى والكبرى والشكل والضرب ونحو ذلك
بيان للمعاني الاصطلاحية ويكفي في تصورها تعيينها وتميزها عن
سائر المعاني مثلا اذا قيل القضية قول يصح ان يقال لقائله انه صادق
او كاذب فعلم ان معنى لفظ القضية هو القول المخصوص ولا يحتاج في ذلك الى
مقدمة كتاب التصور اصلا الا ترى ان الامام الرازي مع انه منكر لاكتساب
التصورات قائل بجواز امثال تلك البيانات فان قلت ان هناك
تصورا لا يحصل الا بعونه طرق الاكتساب ثم ما ذكره ولا ولا قال
بعض فضلاء الزمان اقول الزام كون جميع التعاريف المذكورة في هذا القسم
والمذكورة في القسم الاول من التعاريف الحقيقية فانهم اختلفوا في
تعريف الجنس بل هو حد او رسم فقال الامام رحمه الله المشهور في الكتب انه
رسم لانهم قالوا في الجنس رسم بكذا او هو بالحدود اشبه لان المعرف ليس
الا للجنس المنطقي وليس له تعريف وراء هذا الاعتبار فلا معنى
لكون الحيوان جنسا الا كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق في
جواب ما هو وقال صاحب المطالع وهو غير معلوم لجواز ان يكون للجنس

مغايرة لهذا المفهوم مساو له ورد الشارح كلام المص وقرر أنه حد فعلم
أنه ليس تعريف المنطق باتفاقهم فإن خلافهم في كونه حدا أو رسما على أنهم
صرحوا في كثير من التعريفات الموردة في العلم الثاني بأن أحد جزأيه جنس
والآخر فصل وأيضا صرحوا بأن المعاني الاصطلاحية كلها ما اعتبره
المصطلح فإذا تصورت تلك المعاني بنوعها كانت معلومة بالكنه وإذا
تصورت بخواصها المركبة كانت معلومة بالرسم على ما صرح في الشفاء
قال الفصل السادس في حد القياس المنطقي وقال في أثناء الفصل لا يجوز
أن يقال إن القياس قول وضع فيه مقدمات ومن قال فيه أقوال فقد أخطأ في
التحديد وذلك لأنه يكون قد أخذ القياس في حد نفسه لأن المستبصر يجد
بأنها قضية هي جزء قياس فكأنه يقول إن القياس قول وضع فيه قضايا هي
أجزاء قياس ويعرض هذا عرض لبعض من يعلم بأن الجنس والنوع وهذا الكلام
صريح في أنه ليس تعريفا للمنطق إلى حد كتعريف الجنس والنوع وفيه بحث لأن
قد اختلفوا في تعريف الجنس فإنهم لما ذكروا أن الكلي إما تمام ماهية
أفراده أو جزؤها أو خارج عنها وأن الجزء إن كان تمام المشترك بينها وبين
نوع آخر فهو الجنس علم أن الجنس بحسب الاصطلاح هو الكلي الذي يكون جزء ماهية
أفراده ويكون تمام المشترك بينه وبين نوع آخر فلذلك حكموا بأن تعريفهم الكلي المقول
على كثيرين مختلفين في جواب ما هو رسم له لا حد باطل اختلافهم في ذلك كما
حسبه أو لا ما يعتقده على أن الشيء فهو لا يجده بعضا إذا المعنى الاصطلاحي
لا يجوز فيه أحد كل من الشيئين في سائر معنى الآخر كالاعتراض في حد الحصول

ذلك

ذلك إما أن لا يكون في أنفسها فإن قلت مثلا قال في أنفسها وما
فائدة هذا القيد قلت لعله يريد بهذا أنه لا يلزم أن يكون العلم المتعلق بكيفية
العمل كالعلم الطبيعي إذا جعل ذريعة وآلة لتحصيل غرض لبعض الناس فلم يخرج
الآلية إلى العمل إلا إذا قيد بهذا القيد فإنما يكون العلم آليا إذا كان
بالذات آلة لتحصيل شيء أو متعلق بكيفية تحصيله ولا يكون آليا لو كان
بالعرض آلة لتحصيل شيء بأن لا يكون متعلقا بكيفية تحصيله فإن ما يكون
بالذات آلة لشيء قد يجعل آلة لغيره بالعرض كالسكين فإنه آلة للقطع بالذات
وقد يجعل آلة للسقوط بالعرض إذا شد في جدار وسقط به شيء قال بعض
فضلاء الزمان أولا هلا حرف تخصيص وإذا دخل على الماضي فهو
للتوبيخ واللوم على الترك فيكون معنى هذه العبارة اللوم على عدم قوله
في أنفسها وهو خلاف المقصود لأنه قال هذه اللفظة فلا معنى للوم على تركها
فالصواب مثلا لم يقل أو هلا ترك ثم ما أفاده في الحاشية حالا رشيد على
مثله أدنى مسكة لكن يرد أن العلوم الشرعية أيضا في أنفسها آلة للسعادة
الحقيقية واللذة العقلية فيصدق عليها تعريف الآلة والمهم في هذا
المقام دفع هذه الشبهة ولم يحسم هذا المحشي حولها ووجه دفعها أن تلك
العلوم من حيثها (وإن) السعادة الحقيقية واللذة العقلية أما الأول فظ
الثاني فلأن اللذة العقلية من إدراك الملائم للعقل وبعض هذه العلوم
من تلك الإدراك وفيه بحث أما أولا فلأن عبارة هذه الحاشية يحكي أن
قلت لم قال في أنفسها وما فائدة هذا القيد ولو سلم أن العبارة بكذا الذي

نقله وليس فيها تحريف وتعرض الناسخ فهذه اللفظة عن شدة لئلا يكون
حرف تحصيص بل هي كلمة محذوفة وضعت للتعميم وحرو في الاشتغال واي جواد
لا يقال له هلا وهو لشدة شغفه بالايراد صحفها وشددها وشدد الاول
فيها واما ثانيا فلانه ان اراد بالسعادة الحقيقية الادراك الذي هو اللذة
العقلية فلا نسلم عطفها عليها ودعوى ظهور اتحادهما واحتياج الاولى الى
بيان وان اراد ادراكا لا يكون لذة فهو لا يكون سعادة حقيقية وهو ظ
وان اراد غير الادراك يلزم ان يكون العلم الغير الالية في نفسها آلة
موادهما واحد لما كان الغرض من التقسيم تحصيل الاقسام وكان اقسام
احد التقسيمين على اقسام التقسيم الآخر حكم العلامة بان مودى احد التقسيمين
واحد والمراد مرجوع معنى النظري وغير الالي الى الالي واحد انهما اجتمعا متلازمين
في ذات واحدة لا ان مفهومهما واحد قال المحشي فضل الزمان اقول فيه
نظر لانه اذا كان النظري وغير الالي متغايرين مثلا بمعنى كما صرح به فكيف
يكون اقسام احد التقسيمين على اقسام الآخر مع اختلاف التقسيمين
لا يقال المراد من الاقسام افرادها لانا نقول لا يصح قوله الغرض من
التقسيم تحصيل الاقسام اذ لا شك ان الغرض من التقسيم تحصيل مفهوم الاقسام
لا تحصيل افرادها وفيه بحث لان قوله الغرض من التقسيم تحصيل مفهوم الاقسام
ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الغرض تميز بعض افراد المقسم من بعض آخر منها وحمل
اختلاف مفهوم الاقسام ذريعة الى ذلك علما بانه حيث قال واعلم
ان التقسيمين المذكورين متساويان لان الحكمة النظرية التي فرغنا منها والحكمة العملية الباحثة

عن احوال

عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا كما
في الحكمة العملية قيل مثال للنفي لا للمنفي فان موضوع الحكمة العملية هو
النفس الناطقة من حيث يصدر عنها الافعال والاخلاق الجيدة
والمذمومة لا نفس الاعمال والاخلاق وفيه نظر لان وجود النفس الناطقة
ليس بقدرتنا واختيارنا والحكمة العملية على ما قرره العلامة سابقا ونقلنا
عنه آنفا باحثة عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا
فيكون موضوعها افعالنا عند العلامة على ما ذهب اليه جمهور ويكون قوله
في الحكمة العملية مثالا للمنفي بمقتضى تفسيره لا للنفي قال صاحب الجبل اقول
قد تسمل وتغافل عما ذكرته من ان قوله التي في التعريف صفة للاحوال
اذ ح لا مساس لهذا التوهم مجال ولو ارتكب فرنكسا انها صفة للموجودات
فلنا ان نقول المراد الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا
من حيث اتصافها بتلك الاحوال ولا شك ان النفس الناطقة من حيث
اتصافها بالاعمال والاخلاق وجودها بقدرتنا واختيارنا ولا
شك ان هذا التوجيه اقرب من التوجيهات التي تحملها هذا المتعرض
في انشاء هذه الحواشي واذا ثبت بهذا حمل كلامه على ما هو المختار
فتعين الحمل عليه وبالجملة فيكون موضوعها افعالنا عند العلامة غير سديد
لما ذكرناه مفصلا وفيه بحث اذ لا خفاء في ان الاحوال في قوله يبحث عن
احوال الموجودات عبارة عن المحمولات والموجودات موضوعات
وتمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات عندهم فيكون التي في التعريف صفة للموجودات

والا لكان الجائز بحسب جواز المحالات على ان لنا ان نقول لو كانت للمحالات
كانت الحكمة العملية باحثة عن احوال الموجودات التي يكون وجودها الاحوال
بقدرتنا واختيارنا فخرج البحث عن الحال الغير الموجودة بقدرتنا و
اختيارنا عنها كالصحة ونظائرها ودخل فيه البحث عن الحال التي يكون
وجودها بقدرتنا واختيارنا وليس من الحكمة العملية البحث عن افكارنا
حتى وايضا لو جعل صفة للموجودات وجعل موضوعها النفس من حيث
انها متصفة بهذه الاوصاف الغير الكلية ان يبحث من انها الا ارادتنا
واختيارنا لما جاز ان يبحث فيها عن احوال يعرض لها الا من هذه الحيثية [وليس]
كذلك كما لا يخفى على من له ادنى وقوف بها ... قيل علة الشئ قبل [بالنوع]
كثيرا ما يضاف الى الفعل ويقال غاية هذا الفعل وح يكون الغاية مرتبة على
ذلك الفعل الذي ذو الغاية وقد يضاف الى المفعول ويقال غاية هذا [المفعول]
وح يكون مترتبة على فعله لا الذي الغاية اعني ما اضيف الا الغاية وما نحن [بصدده]
انما هو من القسم الثاني دون الاول لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول
وهو الحصول اعني العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فيكون مراده بغايتها ما يترتب
على تحصيلها ويكون علة لها والهذا قال فيما بعد والغاية متقدمة في [التصور]
على تحصيل ذي الغاية ولم يقل متقدمة على ذي الغاية اشعارا بان مراده كما سبق
فلا يتجه ما اراده ره واصرح كون الشئ علة لنفسه ولان غاية الشئ يجب [ان]
يترتب على حصوله فكيف يكون حصوله غاية ولان الغاية يجب الوجود
الخارجي يترتب على وجود ذي الغاية اعني وجوده الخارجي والشئ بانه

ان النفس ليس كذلك ولان ذا الغاية يجب ان يكون فعلا وههنا ليس
كذلك وفيه نظر اذ لا يندفع بذلك كون الشئ علة لنفسه لان غاية المفعول
كما عرفت علة لتحصيله ومن البين ان تحصيل الشئ علة لحصوله فيكون الغاية
علة لحصول المفعول متقدمة عليه بمرتبتين فاذا كان غاية المفعول حصول
نفسه يلزم كون الشئ علة لنفسه ويحتاج الى الجواب الذي ذكره العلامة من ان
ذلك بحسب الوجودين جائز وقال بعض فضلاء الزمان اقول فيه نظر اذ [حاصل]
الكلام المنقول انه الغاية اذا اضيفت الى الفعل كان معناه ما يترتب
على فعله لا على نفسه ولا الاسناد فلو كررها اضافتها الى المفعول الى العلوم [دون]
الفعل وهو التحصيل فيكون مراده ما يترتب على تحصيلها لا على نفسها فيكون
تلك العلوم مترتبة على تحصيلها الذي هو غايتها فلا يلزم كون الشئ علة لنفسه
بل يكون في مرتبة بسائر افعالها وسائر الغايات المغايرة معلومة
للتحصيل بحسب وجودها الخارجي وعلة له بحسب وجودها الذهني فلا يتوجه
عليه الشبهة المذكورة والاتحاد الغاية وذي الغاية ويلخص هذا الكلام ان [الغاية]
بالحقيقة غاية التحصيل وهي مغايرة لتلك العلوم فلا يكون غاية لانفسها [بالحقيقة]
وان اضيفت اليها وقد جعل هذا القايل قوله فيما بعد والغاية
متقدمة على الحصول في ذي الغاية قرينة على هذه الغاية فسد فقع توجيه الشئ علة لنفسه
ولا يتوجه عليه شبهة مختصة بهذا المقام لان الغاية بالحقيقة مغايرة لذي
فان اورد ان تلك العلوم علة للتحصيل وهي علة لها كما اورده المعترض كان
حكمه حكم سائر الغايات المغايرة والجواب كالجواب وذلك امر موضوع [عند]

وقد يجاب بانه لا يخفى ان المفعول غاية الفعل وكثيرا ما يكون للمفعول غاية اخرى كالسكنى

للبيت فلان في غاية كل منهما يترتب عليه فغاية المفعول يترتب عليه بلا واسطة وعلى

الفعل بواسطة سواء اضيف الى المفعول او الى الفعل لا على نحو عرس فانه

ظاهر البطلان وينبغي ان يحمل ما بني على ذلك ثم الكلام في غاية المفعول وانها

في المعلول الغير الالهية انفسها او في الالهية غيرها انما في غاية الفعل فان غاية المفعول

لا يتوهم انه نفسه لا ريب فلم يندفع بما ذكره كون الشيء غاية المفعول الذي هو العلم العرضي

الا الى نفسها ادبر تعلم قلت الحاصل بحسب وجوده الذهني قبل غاية المكنات

باسرها من حيث انها فعله تعالى كما هو مذهب اهل الحق من الحكماء كما صرح به ابن سينا والمتكلمين

وان اشتهر خلافه عن الحكماء هو ذاته تعالى ثم لكل ممكن من حيث استناده الى المصادر

التي يسمى فاعلا وهي بالجملة غير الالات ومبادئ الاعداد غاية اخرى

منصورة لذلك المبدأ والكلام هنا في ذلك المبدأ لا الاول فانها في الكل

شيء واحد هو المبدأ الاول تعالى وفيه نظر لان المصادر للمكنات كثيرا

ما يكون طبائع غير شاعرة فلا يصح ما ادعاه من ان لكل ممكن غاية اخرى

منصورة لذلك المبدأ على الاطلاق اي بالعلم الذي هو مصدر الاضاءة والاحراق

مع انها خالية عن تصور ما ثم قال فابدا اقول فيه نظر لان المراد من المصادر التي

يسمى فاعلا ما يسمى فاعلا بالاختيار كما هو المتبادر من تقييد المصادر بهذا التقييد

او لم يحمل على ذلك لكان التقييد لغوا وذلك حال الاشتباه على من له ادنى تنبيه

على ان بعض الفاضل الحكماء ذهب الى ان الطبائع شعور انه مستعمل قد بالالة

ابدال الكات وابن كونه وغيرهما وفيه بحث اما اولا فلان تبادر الفاعل بالاختيار

من قوله المصادر التي يسمى فاعلا غيره اذ التسمية بالفاعل لا يختص بصاحب

الاختيار وما ذكره من ان معارض بقيد بان يقال المراد من المصادر التي

يسمى فاعلا بغير الاختيار كما هو المتبادر من تقييد المصادر بهذا التقييد او لم

يحمل على ذلك لكان التقييد لغوا فانت خبير بان الاعتراف بالايراد اغرب

من ارتكاب احتمال بعيد للتكلفات واما ثانيا فلان شعور الطبائع غير مسلم

والسند ظاهر وعلى تقدير تسليمه لا يلزم ان يكون جميع ما يصدر عنها يكون بالاختيار

حتى يستقيم ما ذكره الاترى ان لنا شعورا بكثير من الافعال الصادرة عنا ولا

يكون لنا شعور ببعض ما يصادرعنا كالنمو والتغذية فان قيل غاية

الشيء علة له قال العلامة في بعض تصانيفه اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر

من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرة يسمى فائدة له ومن حيث انه على طرف

الفعل ونهايته يسمى غاية له ففائدة الفعل وغايته متحدان بالذات ومختلفان

بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل

على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا ويسمى بالقياس الى

فاعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وان لم

يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية هذا

كلامه وعلى هذا لا يلزم ان يكون غاية الشيء علة له فان قلت مراد ابن العلامة

كلامه ههنا على ان الغاية علة ولم يتعرض لمنع عليتها في الجواب قلت لانه من الجائز ان يكون

حصول العلوم الغير الالهية الذي هو غاية لتحصيلها باعتبار وسببا لتحصيلها ويحتمل

الغاية المذكورة لا محالة علة غائية ولا يستقيم منع عليتها فاختار جوابا يستقيم

على هذا السعد والذي نقل الحاشية عليه قلنا العلم يجب وجود الذهني قبل
فهذا جواب جدلي لا تحقيقي اذ لا يلزم منه ان غاية الشيء انما تكون علة اذا كان الشيء من
الافعال الاختيارية واما اذا كان الشيء معلولا كما في هذا المقام فغايته لا تكون
علة له بل العلة الاختيارية اذ العلل الباعثة انما تكون للافعال الاختيارية
بديهة فغير سديد لانه لا يسلم ان العلم علة للفعل والفعل لا علة للمعلول
فيكون العلم علة للمعلول فاذا كان غاية المفعول حصول نفس المعلول لزم
ان يكون حصول المعلول علة له ويعود المحذور والبحث فضلا عن ان ما قال
مدلول ان غرض هذا القائل انه لا يرد ههنا شبهة مخصصة بهذا الموضع على
ما ذكر من ان العلم اذا اضيف الى المعلول كان مضافا الى علم الفعل
الاختياري المتعلق به كما هو مصرح به في عبارته التي نقلناها آنفا وعلى هذا لتعذر
يكون العلم علة غائية لنفس الفعل فلا يرد الشبهة المذكورة واما ما ذكره
المحشي فلا يختص بهذا الحكم بل يجري في العلوم وسائر صور العلم المغايرة للمعلول
لما فان التأديب مثلا علة للضرب من حيث انه يبعث على معلوله الى الوجود
الخارجي وليس الكلام فيه فانه امر مفروغ عنه بل الكلام ههنا في الشبهة المختصة
بهذا الحكم وفيه بحث مر انا لا نسلم ان غرض هذا القائل ذلك كيف وليس الكلام
في ذلك بل عرض كما ينادي عليه كلامه ان يرفع عليه الشيء لنفسه وغيره بان غاية المفعول
ليس علة لها حتى لو كان غاية نفسه لزم كون الشيء علة لنفسه بل هي علة للفعل ويرد
عليه ان الفعل علة له وعلة فعله يكون ايضا علة ويلزم المحذور المهروب عنه
اولا شك ان وجوده في الذهن بالاعتبار الاول مغاير لوجوده فيه بالاعتبار

الثاني

الثاني قيل هذا اصح ما سيأتي من ان نسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود
الذهني الى الخارجي تصريح منه بان العلم من الموجودات الذهنية
دون الخارجية وح يشكل عده من الكيف بل يجب ان يكون العلم بكل
من مقولة من تلك المقولة وقد اورد الشيخ في الشفاء الشبهة
الى العلم بالجوهر كيف يكون عرضا مع ان الجوهر لذاته جوهر لان ماهيته محفوظة
سواء نسبت الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي واجاب
بان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج لا تحتاج الى الموضوع ولا ينافي ذلك
الاحتياج الى الموضوع في الوجود الذهني فهو حال احتياجه في الذهن الى
الموضوع يصدق عليه انه لا احتياج اليه في الوجود الخارجي فلا منافاة
بين كون الشيء جوهرا او كونه عرضا بحسب وجوده في الذهن ثم لا يجوز
ان يكون الشيء جوهرا او عرضا بالنظر الى الوجود الواحد حتى يكون شيء
واحد يحتاج الى الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلا وهو بعينه لا يحتاج
الى الموضوع بحسب ذلك الوجود واقول الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن
بين الاشكال في انه يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما ذكرنا
ولا يندفع بما ذكره الشيخ كما لا يخفى وحديث ان الجوهر ليس ذاتيا للكم
فلا شبهة في كون الشيء جوهرا لذاته وعرضا بالاعتبار واما الاجناس العالية والا
فهي ذاتيات لانواعها ولا يمكن تبدل الذاتيات بحسب اختلاف الوجود
لكن الوجود بذلك الوجه وذلك على ما افاده سليم وغير نظر لان كون الشيء
جوهرا بحسب الوجود الخارجي وعرضا بحسب الوجود الخارجي وعرضا بحسب

الذهن كان نقل عن الشيخ واعترف بانه لا شبهة فيه مستلزم لتبدل الذاتي
بحسب انحاء الوجود لان ذلك الشي لما كان عرضا فلا محالة له مهية عرضية
يخرج منها الجوهر قطعا ولا يجوز بقاء تلك المهية في الوجود الذي كان جوهرا
بحسبه والا يلزم ان يكون ذلك الشي جوهرا وعرضا معا في وجود واحد
من جهة الوجود المذكور تبدل المهية العرضية وتحصل له مهية جوهرية ولا
معنى لتبدل الذاتي بحسب انحاء الوجود الا هذا واذا كان كذلك فتجويز
كون الشي جوهرا وعرضا على الوجه المذكور في امكان تبدل المهية والذاتيات
بحسب انحاء الوجود اعتراف بامكان الملزوم وامتناع اللازم وهو مثله غني
عن البيان والجواب الثاني بان الجوهر والكيف بواسطة اعتبار العرض في
مفهومه لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة مشترك بينه وبين الجوهر فاذا صدق
على الجوهر العرض باعتبار صدق عليه انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة ضرورة
ان الجوهر لا يقتضي شيئا منهما فيكون لا محالة كيفا فلما سلم العرض كيف اشكل
عليه ذلك ثم قال فالحق ان هذا السؤال اقوى من هذا الاعتراض كذا ذكره
اقول ان النظر في الكلام المورد عليه فانه صرح بانه لا اشكال في مجرد كون
العلم بالجوهر عرضا وهو بين بنفسه فانهم عرفوا الجوهر والعرض بما لا تنافي بينهما على
ان تقصد بما ذكره من انه اذا كان عرضا كان له مهية عرضية يخرج عنها الجوهر من
على اعتبار كونه من اقسام العرض وانحصار اقسامه في المقولات وليس منشاؤه
مجرد كون الشي الواحد جوهرا وعرضا حتى لو لم يلاحظ انحصار العرض فيها
بل جوز كون الجوهر احد اقسامه لم يتجه هذا الاشكال فمثله من قبله يحتمل

بل

ليس جوهرا وقوله لا يجوز بقاء تلك المهية في الوجود الذي كان جوهرا بحسبه ان
اراد تلك المهية المهية التي هي احد المقولات المندرجة تحت العرض بحسب العرض
فهذا منشأ الاشكال الناشي من كونه قسما من اقسام العرض وان اراد
به مجرد كونه عرضا بمعنى انه مهية يصدق عليها العرض فلا ينافي كونها جوهرا حتى
لا يلزم ان لا يبقى تلك المهية في الوجود الخارجي الذي هو باعتباره جوهر
او العرض هو القائم بالغير والجوهر المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع ولا تنافي بين هذين المفهومين اذ القيام بالذهن حال
وجوده في الذهن لا ينافي الاستغناء عن الموضوع على تقدير الوجود
الخارجي وذلك ظاهر لا سترة به في حال وجوده الذهني جوهر وعرض
والممتنع هو كون الشي محتاجا الى الموضوع في وجوده مستغنيا عنه في ذلك
الوجود وهو المراد بكون الشي جوهرا وعرضا باعتبار وجود واحد لا غير
ان يكون الاحتياج والاستغناء المعتبران في العرض والجوهر بحسب الى وجود
واحد كما مر صا في اصل الحاشية وفيه بحث من وجوه منها ان قوله عرفوا الجوهر
والعرض بما لا تنافي بينهما غير تام فانهم عرفوا الجوهر بالموجود لا في موضوع والعرض
بالموجود في موضوع وهما متنافيان ومنها ان لو صدق العرض على جوهر
لما كان ذلك الجوهر كيفا على ما اشار اليه لان الجوهر لا يقتضي القسمة ولا النسبة
فلو صدق عليه العرض لصدق عليه انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة ولا معنى
للكيف الا هذا ومنها ان قوله العرض هو القائم بالغير تعريف مخصوص بالصور
وتعريفه على ما ذكره هو الموجود في الموضوع ومنها ان المراد بتلك المهية المهية الجوهرية

الخارجية فيها الجوهر الحاصل من حيث يصدق عليه العرض سواء كانت من احدى
المقولات الوجودية اولا اذ لم يدخل الجوهر فيها وكان الجوهر داخلا في ماهية ذلك
الشيء من حيث يصدق عليه الجوهر فقد تبدل ماهية شيء واحد وهو المطلوب وان اثبتت
بخصوص المقام الذي يكل فيه الافهام فاستمع لما اتلو عليك من الكلام اعلم
ان تبدل الذاتيات بحسب انحاء الوجود جائز لان الوجود على ما هو الحق عند النظار
من الصفات المتقدمة على الماهية لا الممكنات وباثر المؤثر الاثري الى الفطرة حاكمة
بان الشيء ما لم يكن ممكنا لم يؤثر فيه المؤثر وما لم يؤثر فيه المؤثر لم يصر موجودا
اذ ما لم يصر موجودا لم تكن له ماهية فان المعدوم المطلق لا شيء محض لا ماهية له
قطعا فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضها مثل عروض الاعراض
لمحالها فيجب تأخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة
لها بالفعل وليس كذلك لما حققناه في حواشي شرح التجريد بل هو من الصفات
التي منزعها العقل ومن الجائز ان يخترع العقل صفة من شيء ويحكم بعروضها عليه
وجودا ذهنيا فان التقدم الذاتي يرجع الى الحقيقة كما صرح في موضعه ولا يخفى
ان تكون بعض صفات الشيء احق منه واذا كان الوجود متقدما على الماهية
جاز ان يكون شرطا لها ولا يستبعد العقل من ان يكون احد انحائه شرطا لان يكون
ذلك الشيء ماهية اخرى حتى يكون ذلك الشيء في النحو الاول من الوجود كاملا وفي
النحو الثاني كيفا لا يقال يجب ان يكون ماهية الشيء محفوظة في جميع انحاء وجوده والا لم
يكن الموجود ذلك الشيء لانا نقول انما يلزم هذا لو كانت الماهية متقدمة على الوجود
حتى يكون الماهية متعينة في نفسها ويرد عليها انحاء الوجود اما اذا كانت متاخرة

عنه وكان الوجود شرطا لها فلا يجوز اختلافها بواسطة اختلاف
ما هو شرط لها فان قلت قد ذهب المحقق الى ان ماهيات الاشياء تحصل
في العقول وهذا يقتضي ان تكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة قلت المقصود
ولكنه ممنوع وانما يلزم ذلك اذا كان للشيء ماهية واحدة واما اذا كان له ماهيتان
بحسب الوجودين فلا اذ يمكن ان له في كل وجود ماهية اخرى وكما ان له في الخارج
احدى هاتين الماهيتين وليست له ماهية الاخرى فهناك ينعقد ان ما هو شرطها هو
الوجود الذهني ويصدق ان ماهية حاصلة في الخارج كذلك في العقل ماهيته الاخرى
وليست له هناك ماهية الاولى فينعقد ان ما هو شرطها وهو الوجود الخارجي
ويصدق ان ماهية حاصلة في العقل والنحاء في جواز ان يكون ماهية الخارجية
من مقولة وماهيته العقلية التي هي العلم من مقولة اخرى فلا يلزم ان يكون العلم
لكل مقولة من تلك المقولة فان قلت اذا كانت للشيء في العقل ماهية وفي الخارج
ماهية اخرى كان الموجود الذهني ماهية والموجود الخارجي ماهية اخرى
فلا محالة يكون الوجود الخارجي بشيء والوجود الذهني بشيء آخر فلا يصح
ان الشيء واحد وجودين كما ذهب اليه القوم قلت على تقدير اتحاد بينهما
يلزم التعدد المذكور ايضا لان الشخص الخارجي غير الشخص الذهني لمغايرة
احدهما بعين الآخر ضرورة فيكون ان يسمى [illegible] الا ان يكون نوع واحد
ولا يصح ان الشيء واحد وجودين والجواب ان يقال غاية ما لزم مما ذكرتم
ان لا يكون الموجود من شيء واحد في الخارج والذهن واحدا بالعدد ولا
واحدا بالماهية ولا يلزم من انتفاء هذين القسمين من الوحدة انتفاؤها

اذ للوحدة انحاء كثيرة وهناك نحو آخر منها فانه لما كان الامر الخارجي
بحيث اذا وجد في العقل كان عين الصورة الذهنية والامر الذهني بحيث
اذا وجد في الخارج كان عين الامر الخارجي كان بينهما اتحاد مثل اتحاد
الهيولى الواردة عليها صورتان فانها واحدة من حيث انها بحيث اذا
اقترنت بها احدى الصورتين كانت متحدة واذا اقترنت بها الصورة
الاخرى كانت تلك وان كانت مع كل صورة شخصا آخر ولولا الاتحاد
المذكور لما صح الحكم الوارد على الصورة العقلية الى الامر الخارجي فتدبر
وتشهد قال بعض فضلاء الزمان اقول استمعنا فلم نجد فيها سوى تطويل الكلام
نطاح ولا اسما سماه تحقيقا ما بين خير او الى الانتهاء الى الاتحاد فساد يشبه كلام
النظام اما ما ادعاه من تبدل الذاتيات بحسب انحاء الوجود فهو مخالف
لما نقل عن الشيخ آنفا من ان المهية محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل
او نسبت الى الوجود الخارجي ولذلك حكم بان الصور العقلية للجوهر حال
قيامها بالنفس جوهر وان كان عرضا بناء على ما حققه من عدم المنافاة
بين معنى الجوهر والعرض فما لا اطلق عليه القوم من ان الصور العقلية للجواهر
جواهر مجازية والجواهر الموجودة في الخارج جواهر اولية بل هو مخالف للفطرة
السليمة وايضا اذا كان الموجود في الذهن مغايرا الى المهية الموجودة في الخارج
لم يحتج الى ان يجعل الاستغناء عن الموضوع في تعريف الجوهر بحال الوجود الخارجي
اذ على هذا التقدير يحتمل هناك مهيتان احديهما تلك المهية الجوهرية المستغنية
عن الموضوع مطلقا والاخرى الكيف النفساني القائم بالذهن المحتاج الى

الموضوع

الموضوع دائما وليس احد المهيتين عين الاخرى بالحقيقة حتى يقال انها
بحسب احد الوجودين مستغن وبحسب الآخر محتاج لا يقال الصدق على الصورة
العقلية انها لو وجدت في الخارج كانت مستغنية عن الموضوع لانها
على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر لانا نقول ان اردت بالوجود الخارجي
الوجود الاصيل فلا نسلم ان تكون الصورة العقلية باعتبار قيامها بالنفس
موجودا اصيلا اولا وعلى الاول فلا اتحاد بينهما على تقدير الوجود الخارجي
لانهما مختلفان في هذا الوجود وعلى الثاني فلا نسلم انه على تقدير وجوده
الاصيل عين الجوهر سيما اذا جعل وجوده الاصيل مستحيلا وان اردت
به الوجود خارج النفس بمعنى ان لا يكون قائما بها فلا يمكن وجود ذلك
الكيف النفساني خارج النفس بهذا المعنى فما يدريك انه على فرض وجوده
غير قائم بالنفس عين الجوهر على هذا التقدير يكون عرضا غير قائم بمحله فيكون ممتنعا
والممتنع لا يكون جوهرا اصلا نظير ذلك ان يقال ان الصورة الذهنية المتصورة على
الجدار لو فرضت موجودة غير قائمة بالجدار لكان فرسا وهذا غير مستقيم بل
نقول انه يكون عرضا مفروض القيام بذاته والعرض المفروض القيام بذاته
لا يكون جوهرا اصلا ثم هذا التقرير بالفرق بين هذا القول والقول بالشبح
والمثال فان ما زعمته من انه على فرض وجوده غير قائم بالنفس جوهر يوضح كونه
قائلا بالشبح ايضا بل هو بعينه القول بالشبح فان القائم بالنفس عند هذا الزاعم فرد
من افراد الكيف النفساني والموجود في الخارج فرد من افراد الجوهر ولذلك
الكيف النفساني نسبته الى الموجود الخارجي بالمحاكاة وجميع ذلك صحيح مع الالتزام

يتوله اصحاب ذلك المذهب لاتمال انهم لا يقولون بانه في العلم الحصولي بحصول عين
المعلوم وذلك القايل يقول لانا نقول كيف يتاتى دعوى اختلاف الحقيقتين
العالي ومثل هذا الكلام انه ليس صحيحا واحدة اذا وجدت في خارج المدارك كانت
جرسا واذا وجدت في المدارك كانت كيفية قايما به وهذه مقدمة لا يشهد بها صحيح
لها وان فيه بحث من وجوه منها عدم قبول ذلك الكلام بواسطة علم الحصول
الا الام فان شائي شهده يسمى بها وهو عليه من قبله علم ومنها ان الحي النفس
لذلك المعقول هو الشي عينه اذا ما في الذهن يدرکه العقل على انه مطابق للخارج
لا على انه عليه في الذهن مثلا يدرك الانسان بانه جوهر قابل للابعاد نام حساس
ناطق وهو كذلك في الخارج وهذا المدرك ماهية الانسان الموجود في الخارج لا كيفية
لا تحصل من الانسان في الذهن فان هناك كيفية نفسانية حصلت في جوهر النفس
ومنشاء الاشتباه عدم الفرق بين المدرك من حيث هو مدرك وبين ما حصل في
الذهن نفسه ومنها انا لو سلمنا ان ما يحصل من الانسان مثلا في الذهن جوهر يصدق
على المفهوم الذي اعتبر بعضهم في تعريف الجوهر فلا محذور فيها اذ لا يلزم ما ادعاه وهو
انه هناك ماهية الانسان لظهور ان الصورة القائمة بالذهن ليس حساسا ولا نا
ميا ولا حساسا ولا ناطقا ولا شك في ذلك من له ادنى مسكة من العقل وفي
علاوة ذلك سائر البديهيات على ان فطرة تحكم بان العرض القائم بالذهن مثلا جسم نا
م حساس متحرك بالارادة ناطق كيف يكون مسلم ومنها ان مطابقة الصورة الذهنية
الامر الخارجي معنى انه اذا وجدت في الخارج كانت عينه واذا وجد الامر
الخارجي في الذهن كان عينها كلام حسنه القدماء والمتاخرون وهذا القايل لم يحسن

دل

ذلك لم يحل الا قادم الله ورحمة بانه واينه كسوت الغنكبوت ومنها
ان قوله وجود ذلك الكيف النفساني في خارج النفس مع عدم الاحتمال ان يوجد
خارج النفس ولا يكون هناك كيفية نفسانية بل يصير بشاهدا كالذهب الى جحود
المحال يرشدك الى ذلك ان الحكم على تلك الكيفية النفسانية بها الى الجوهر ولولا انها
عينه لم يسر الحكم منها اليه فهو انما يكون نظرا لما ذكرنا لو يسري الحكم على التشخص الذهني
اليه وليس فليس ومنها ان الفرق بين هذا القول والقول بالشبح من وجوه
اولها ان في القول بالشبح مدرك بكسب ذو ذهني شبح والاول مدرك براه الثاني
وفي هذا القول المدرك امر واحد هو الصورة وثانيها ان المحكوم عليه كثيرا
ما يكون الاعيان الموجودات التي وجدت فيها المحكوم عليها هي الصورة
الذهنية والحكم منها يسري الى الاعيان من حيث لا يدري وثالثها ان الالفاظ
ثم يكون موضوعه بازاء الاعيان منها انما يكون موضوعه بازاء الصور
الذهنية الى غير ذلك على ان هذا القايل لا يقول باتحاد الماهية اصلا بل هو قايل
بان الصورة كيفية نفسانية ثم قال والذي ذكره في معرض الدليل من ان
الوجود من الصفات المتغيرة ونقله عن الفارابي فهو قول من وجوه الاول
ان هذا النقل غير مطابق فان الموجود عندنا في نسخ الرسالة المنسوبة الى
الفارابي المعنونة بالنصوص تغير العبارة فالوجود والوحدة بما بينا
من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض واللازمات
وبالجملة من جملة العوارض الى ان يكون بعد المهية هذا لفظه وكذا في رسالة
الفصوص في نسخ الرسالة التي عندنا بالخطوط القديمة فلعل هذا القايل

غير العبارة الى ما نقله ليتبين عليه تحقيقه فان قلت ما معنى قوله الوجود
من جملة العوارض التي بعد الماهية قلت معناه ما اشتهر في عبارات القوم
من ان الوجود لكونه من المعقولات الثانية لا يعقل الا عارضا لغيره
الا ان مسلما صحة النقل فلانه صح المنقول فان دليله الذي سنذكره مدخول
كما سيجي الثاني ان ما فرع على هذا من جواز تبدل الذاتيات بحسب اتحاد
الوجود ان اراد به الجواز العقلي بمعنى الاحتمال فلا نعرفه على هذا التسليم لانه
ندعي ان الموجود في الذهن نعلم الماهية الموجودة في الخارج فلا بد له من اثبات
التبدل ولا يكفيه مجرد الاحتمال وان كان اراد الامكان الظاهر فما ذكره
لا يدل عليه ثم لا يكفيه ذلك لجواز ان يكون غير واقع مع امكانه قوله لان الوجود
من الصفات المتفرعة على الماهية كالامكان وتاثير الموثر فلما ع قوله الا
مر ان الفطرة تحكم قلنا ان اردت الملازمة فمسلم ولا نجد نفعا في الكلام
في التقدم والملازمة لا يستلزم تقدم الملزوم على اللازم الا ترى ان المعلول
مستلزم للعلة ولا يتقدم عليه وان اردت التقدم فلو سلمنا التقدم في
الامكان والتاثير فلم يمنع بناء على ما اشتهر عندهم من ان ثبوت شي
لشي فرع ثبوت المثبت له فلا يلزم التقدم في الوجود اذ على هذا التقدير يكون قولك
ما لم يصر موجودا لم يمكن الماهية قطعا في قوة قولك ما لم يصر موجودا او لا لا تكون
الماهية موجودة مصادرة على المطلوب انه ليس الراجح الا في تقدم الوجود على الماهية
وهذا ورد بعينه في الدليل ودعوى البداهة في المدعى وان ما ذكره منه
ع قوله فان المعدوم المطلق لا شي محض لا ماهية له قطعا قلنا هذا انما يدل على

استلزام

استلزام الماهية للوجود لا على تقدم الوجود على الماهية اذ لو كان كل منهما معا مثلا
لا يلزم كون المعدوم المطلق ذا ماهية وفيه بحث اما اولا فلان تغيير عبارة
الغير راجع الى ما نقله هذا الفاضل جاز ان يكون ليسهل عليه الجواب فلا يكون
للتغير اختصاص بالمحشي واما ثانيا فلان ما نقل على تقدير صحة النقل صريح في اخر
يتعلق عن سقطها فالاولى ان يحمل ما في النسخ التي نقله هذا القائل اشارة
الى تقدم الماهية على الوجود في الاعتبار الذهني وما في النسخ التي نقله المحشي المذكور
اشارة الى تقدم الوجود على الماهية في نفس الامر فان الوجود وهنا متاخر
عن الماهية في الاعتبار الذهني ومتقدم عليها في نفس الامر كما صرح به المحقق الطوسي في
كتاب مصارع المصارع واما ثالثا فلان المحشي ادعى جواز تبدل الذاتيات
لتولا اعلم ان تبدل الذاتيات بحسب انحاء الوجود جائز لا وجوب التبدل ما
ذكره يكفي في اثبات ما ادعاه واما رابعا فلان سقوط منع شيء الرموله قلنا
ع ظاهر او حكم الفطرة بان الشي ما لم يكن لهذا الممكن ذاك يدل على تقدم هذا
على ذاك ولا يكفي فيه الاستلزام الا ترى ان الفطرة تحكم بانه لم يتحرك اليد لم
تتحرك الخاتم ولا تحكم بانه ما لم يتحرك الخاتم لم يتحرك اليد مع ان الاستلزام من الجانبين
واما خامسا فلان لو صح ما ذكره لما صح الاستدلال على تقدم العلة على المعلول
بقولهم يحكم العقل بانه وجد العلة فوجد المعلول لجريان ما ذكره فيه بان يقال
وجد العلة فوجد المعلول في قوة قولك وجد العلة اولا فيكون المعلول موجودا
مصادرة على المطلوب والحل لا يخفى على الواقف بما اوردنا في هذا التعويل واما
سادسا فلان قوله هذا انما يدل على الاستلزام غير مسلم فان العقل يحكم بان

المعدوم ما لم يصر موجودا لم يكن له في نفس الامر جهة ولا يكفي الاستلزام في هذا
الحكم كما وآتى ثم قال ثم ان هذا الذي حصل بعد هذه الدعوى المستندة الى هذه
المقدمات التي عرفت حالها تصدى لدفع الايرادات بالتوجيه كما تقدم وبين
وعليك ان وطيفته تحل لا المنع لانه ادعى وقد يحكى ذلك المعنى الذي جار فيه
الاوهام لكنه لما انتقل الى شق ذلك كما يظهر من تعليقاته وفيه بحث لان ما
ادعى اثباته ومن جواز الانقلاب الغير به باعرفته وعرفت حالها اورد
هذا القابل عليها ايضا وقد حقق ان ما ذهب اليه القوم من ان حقايق الاشياء
تحصل في العقل لا ينافي كون الصورة الحاصلة في الذهن من مقوله الكيف
فلا يبقى في دفعه شي يجب ان يشتغل عليهم ثم قال لا يقال كما الوجود من الصفات
الانتزاعية العارضة للاشياء بالقوة اصطلاح جديد فان قيل ارد
للوجود بالفعل متصفا بالوجود بالقوة وكذا غيره والا فمتصفا بالعقل
بالقوة تخالف للعرف العام واي ضرورة في ذلك فليحث شوق كيف
الا والذي غير العقل من الماهيات ولا عرض لها بحسبه متصفا على انه
وله ومن المحاذر لا يسمى ولا يخص من حجج لان المحاذر على فرض التسليم
لا يدفع منع التقدم انما يفيد اثبات المتقدم علم يثبت بما ذكره كما
تقدم ومن ذلك حتى توهم ان هذا جواب المعارضة بعد اثبات المدعى و
وله فان فرض التقدم الذاتي الى احتياجه فيقول فان المراد الاشارة
الى ان الوجود من الاعراض السابقة ولا يلزم تقدمها عليها بالوجود
وكذا الجسم العنصري لكونه جوهرا احق بالوجود من جزء الجسم لكونه عرضا ومحسوسا

متقدما عليه وكانه اشتبه عليه التقدم الذاتي بالادلة ثم التقدم الذاتي
قسمان احدهما التقدم الطبعي وهو ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتاخر ولا يكفي
في وجود المتاخر والثاني التقدم العلي وهو ان يكون المتقدم فاعلا موجبا
للمتاخر فتقدم الوجود على الماهية ان كان من القسم الاول لزم تحقق الوجود
بدون الماهية ولو كان من القسم الثاني كان الوجود فاعلا للماهية وكيف يكون
الوصف المنتزع من الشي فاعلا له ثم على التقديرين يلزم كون الماهية مجعولة بجعل
الجاعل اما على الثاني فظاهر اذ فرض الوجود فاعلا لها واما على الاول
فلان ما يتوقف على غيره لا بد له من فاعل اذ العلة التي عليها لازم في كل
معلول ولولا ذلك لانسد باب اثبات الصانع وفيه بحث من وجوه
منها انه اراد بالوجود مفهوم الموجود وهو ليس صفة عارضة لزيد
مثلا في نفس الامر لاتحاده معه هناك بل يصير صفة له في الاعتبار
الذهني بعد تحليله الى الاثبات الموجود واما الوجود بالمعنى المصدري
فليس صفة له اصلا وقول النحاة المشتق ما قام به مبدا الاشتقاق
ليس كليا كما عرفت وليس للنحوي هناك اصطلاح ومنها ان الامر
الانتزاعي مفهوم الموجود المتحد مع زيد في نفس الامر فلو انسان موجود
العقل يحكم بان المعدوم وجد في نفس الامر فصار انسانا ولا يحكم
بانه صار انسانا فوجد فهو من حيث انه موجود متقدم عليه من حيث
انه انسان ومنها ان السايل بنى سواله على ان لكل صفة واجبة التاخر
عن الموصوف والمجيب سلم ما بنى عليه بان تقدم الصفة الانتزاعية

لانی نفس الامر جایز واما تقدم الوجود فقد اثبت بان العقل یحکم بان
المعدوم ما لم یصر موجودا لم یصر مرئیة ومنها ان قول المحشی فان ارجع
التقدم الذاتی الی احقیة ما لا یدل علیه اذ المتقدم الذاتی مطلق الا احقیة
حتی یرد علیه امثال ذلک بل انما یدل علی انه احقیة مخصوصة کما ینادی علیه
قوله احقیة باولی الاحقیة بالوجود بحیث اذا قیس العقل المتقدم
والمتاخر الی الوجود وجد المتقدم اقرب من الوجود والمتاخر ابعد
عنه کما حققناه فی رسالة اثبات الباری تعالی وصفاته ومنها ان
قوله لزم تجویز الوجود بدون الماهیة غیر مسلم اذ لا یلزم من عدم کفایة
المتقدم فی المتاخر جواز وجود المتقدم بدون المتاخر الا تری
ان الجزء الاخیر من العلة لا یکفی فی وجود المعلول مع ان وجوده بدون
المعلول ممتنع ومنها انه اراد انه لا یوجد فاعل فی نفس الامر فهب
انه لم یکن لا ینافی ذلک عدم المجعولیة وان اراد انه لا یوجد فاعل
فی حد ذاته فهو ممنوع فان المرکب یتوقف علی جزئه ولا یکون له فاعل فی
حد ذاته ولیس مجعولا [illegible] تعالی وفی قوله ولا حرج فی ان یکون لبعض صفات
الذوات حق منه نظر اذ کیف یکون کذلک ونسبته الی الغیر بالوجوب
المطلق کما اعترف به فی حاشیة التجرید ونسبة الصفات خصوصا الوجود
الیه بالامکان ومن البین ان ما هو واجب احق مما هو ممکن قوله واذا
کان الوجود مقولا [illegible] ان اراد بالجواز الامکان الذاتی فالملازمة غیر
مسلمة اذ لا یلزم من التعدد امکان کونه زائدا فان الواجب المتعدد علی

العقل

العقل ولا یمکن ان یکون شرطا له وان اراد الاحتمال العقلی بمعنی
فرض التسلیم غیر نافع ولانم انه لا یستقیم العقل من ان یکون احد انحاء
الوجود شرطا لکون الشی مخصوصة ونحو آخر شرطا لکونه متاخرا عنه ولو جاز
ذلک لجاز ان یقال جمیع الماهیات الجوهریة والعرضیة شی واحد وانما یختلف
ماهیتها بحسب انحاء الوجود لا یقال جمیع الماهیات الموجودة فی الخارج
لیس فیها اختلاف انحاء الوجود فلا یلزم ما ذکرتم من جواز اتحادها
بحسب الماهیة واختلافها بحسب انحاء الوجود وانحاء المختلفة بحسب الوجود
فی الخارج والذی هو بعینه [illegible] لانا نقول الجوهر موجود فی الخارج فصورته
العلمیة التی یحصل بها کنهه [illegible] ان کان موجودا فی الخارج
عندکم فلیس فیهما اختلاف انحاء الوجود بهذا المعنی فان اردتم
باختلاف انحاء الوجود الاختلاف بالذهنیة والخارجیة فهو مفقود
فی المبحث ایضا وان اردتم الاختلاف بالخواص والاثار التابعة للوجودات
الخاصة فهو موجود فیما ذکرنا ایضا وان لم یکن تلک الصورة موجودة
فی الخارج بل فی الذهن فان کان الجوهر الذی هو صورته موجودا فی الذهن
ایضا کان هناک ماهیتان متباینتان متحدتان فی الجنس العالی
موجودتان فی الذهن بوجود واحد فیلزم ان یصدق احدهما علی الاخر
مع تباینهما [illegible] وان لم یکن الجوهر موجودا فی الذهن لم یکن الصورة
علما به [illegible] وایضا المعلوم بالذات هو الصورة عندکم فاذا کانت الصورة
کیفا لم یکن المعلوم الا الکیف فلا یکون غیره من الحقائق الجوهریة والعرضیة

معلوما بالذات اصلا فيكون هذا الكيف من جملة الحقائق معلوما بالذات
وما سواه من الحقائق معلوما بالعرض وايضا على هذا التقدير لا يكون العلم
والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما توهم عندهم ضرورة ان العلم
ح من مقولة الكيف والمعلوم من الجوهر مثلا او مقولة اخرى فيكونان متباينين
بالماهية والاتحاد الذي يدعيه هذا القائل اتحاد اعتباري فرضي فيكونان
على عكس ما توهم عندهم من انهما يكونان مختلفين متحدين بالذات بالاعتبار
بنفس على انا لا نسلم انه لو كان الوجود شرطا لا يقتضي العقل من ان
يكون احد الحالة شرطا لكونه جهة ونحوا آخر منه شرطا لكونه جهة اخرى اذ لا
علاقة بين هذا المقدم والتالي لجواز ان يكون التي شرطا لشيء وبعض
العقل منه ان يختلف المشروط باختلاف الشرط فان احد اصل الخارج
والتقدير شرط للمدار الخارج المركز ولا يختلف المدار على ما هو المشهور
والصور العنصرية شرط الوجود هيولى العناصر ولا يختلف الهيولى باختلافها
بل يعطي العقل من الاختلاف في الصورتين فلا يلزم من كون الوجود
شرطا للماهية عدم اقتضاء العقل عن اختلافهما باختلاف الحال على ان
المنبه عليه هو عدم الوجود كما عرفت وفيه بحث اما اولا فلانه لما ثبت
ان الوجود متقدم على الماهية وهو امر وجودي وليس ذاتيا للماهية ولا صورة
ولا مادة ولا غاية فيكون شرطا اذ لا معنى للشرط الا هذا على ان الاستدلال
لا يتوقف على كونه شرطا اذ يكفي فيه العلة المستفادة من التقدم لان تبدل
المعلول بتبدل العلة جائز قطعا واما ثانيا فلان عدم اقتضاء العقل عن ذلك

ط وضعه مكابرة غير مسموعة والملازمة التي رتبها على ذلك ع وسنده
ظاهر واما ثالثا فلان الجوهر الذي هو صورته اذا وجد في الذهن يصير نفس
هذه الصورة لان في الذهن وجهين صورة وذا صورة فان اراد
بحصول الجوهر في الذهن حصوله مع الانقلاب كما هو المختار انه موجود فيه ولا
يلزم ان يكون هناك ماهيتان موجودتان بوجود واحد وان اراد حصوله
بلا انقلاب كما هو المختار انه ليس بموجود ولا نسلم ان الموجود لم يكن علما به
واما رابعا فلانه لو لم يكن المعلوم الا الكيف ع وانما يكون كذلك
لو علم الامر الذهني وليس كذلك فانه يعلم على ما هو عليه في الخارج مثلا
الصورة الفرسية اذا حصلت في المادة الخارجية يكون قابلا للابعاد الثلث
ناميا حساسا متحركا بالارادة صاهلا واذا حصلت في القوة العاقلة
يكون عرضا من مقولة الكيف ولا شك ان الصورة الفرسية حيث يكون على
الوجه الاول يكون فرسا واسم الفرس موضوع بازائها من حيث يكون هو
كذلك فاذا علم من حيث كذلك يكون حقيقة الفرس معلومة وانها حيث
يكون على الوجه الثاني ليس فرسا والعلم بها من هذا الوجه ليس علما بالفرس
واما خامسا فلان عدم اتحادهما بالذات غير مسلم فان الحاصل علمه الشيء
والنسبة الى صورته في الذهن والمعلوم هو هذه الصورة الذهنية لا غيرها
مسلم عنده انه هو على هذا الوجه في الخارج لا في الذهن يكون الامر الذهني
معلوما على ما هو عليه في الخارج وما ذكره من ان الاتحاد الذي يدعيه هذا
القائل اتحاد اعتباري غير مسلم اذ لو كان كذلك لما سرى الحكم من الصورة الى

من الصورة التي في الصحة وليس فليس والماساة فلان القوم
لا ذهبوا الى ان حقايق الاشيا تحصل في الذهن والى ان ما حصل فيه من
مقولة الكيف وتحقق الى حيث حسبوا المنافاة بينهما انا لا نجوز الاستبعاد
بجواز الانقلاب وح لا تنافي بينهما وعدم انفكاك العقل عن ذلك ظ
والعلاقة بين اختلاف الوجود تبدل الماهيات في الوجود الذهني تحلل حقيقته
الفرس مثلا في القوة العاقلة وفي الوجود الخارجي تحل في مادة اخرى فيتبدل
الماهية لذلك فصاحبه في اختلاف احد الامور فاشتباه لانه اذا كان احد
الامور شرطا للشيء فاتبها كان لم يعتبر الشرط واما اساسا فلان عموم النقاض
العقل عن اختلاف المشروط باختلاف الشرط لا يتوقف على لزوم ذلك
بل يكفي فيه جوازه سيما اذا كان واقعا في كثير من الصور كاختلاف الصور
النوعية والاستعدادات التي هي شرائط وجودها فالاولى ان يراد الزوال
المصدر للمقال له اي حمل على النقض التفصيلي حتى يكون حاصله منع كون
الموجود في الذهن مغايرا في الماهية للموجود في الخارج ويكون وجوب الحفاظ
الماهية سندا للمنع لهذا الجواب غير موجه لانه منع للسند والسند الذي ذكره
في هذا المنع مبني على تقدم الوجود وقد عرفت حاله فلا المنع موجه ولا
السند صالح وان حمل على النقض الاجمالي فالجواب انه غير مرتفع فان الحاصل انه
الشيء مع عروض العوارض له بديهي لا يقبل المنع لان عارض الشيء سواء
فرض متقدما او متأخرا عارض لذلك الشيء او وصف له بحسب ما يثبت له فاذا
فرض ان ذلك الشيء غير حاصل له لم يكن عارضا له ولا وصفا له نظرا الى ذلك الا الانفصال

عالم شيء معه الهوية الاتصالية ليس محله حكمه الهيولى بل امر آخر يجامع الهيولى
الهيولى وقد صرح بذلك الشيخ في الشفاء والمحقق الحلي في شرحه
المسمى بكشف الخفا فنقل عبارته قال ان كان الانسان بما هو انسان
جوهر الا باعتبار وجوده عنها او ذهنيا بل النفس الجسمانية الاتحاد به ما بمجرد
من اللواحق الزائدة على الانسانية مثل الكم والكيف والوضع والتشخص والنفس للانسان
مثل الحصول في الاعيان والتصور في الذهن فهي امور تلحق جوهرا ابدا
ولواحق الجوهر لوازم او عوارض لا يبطل معها جوهريته ولا تبطل ذاته الان
الجوهر من الذاتيات فعدم الماهية بعدمها فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر
اذ الجوهر قد بطل ذاته باعتبار لحوق هذه اللواحق كما علم لكن هذه العوارض
انما لحقت ذاتا جوهرية باقية مع لحوقها فاذن الاشخاص في الاعيان
جواهر لا ان الاشخاص التي لحقتها اللواحق انما هي عبارة عن لحوق الانسانية
قد لحقها عوارض ولواحق لم تخرجها عن حقيقتها فيكون الاشخاص جوهر الحقيقة حده
في الاعيان وانما الجوهر الكلي عبارة عن جوهر لحقته الكلية والعموم وقد عرفت
ان ذلك العارض لا يخرج الجوهر عن جوهريته لان الانسان من حيث هو انه
جوهر لانه انسان لا لانه موجود في الاعيان ونحوه الذهني فلا يخرج عروض
العموم الجوهر عن جوهريته هذا كلامه فانظر كيف كرر في هذا الكلام ان العوارض
حتى الحصول في الاعيان والحصول في الاذهان لا تبدل حقيقة المعروض
بل نقول انه زعم من تبدل الماهية بحسب انحاء الوجود فعنده يتوقف حالية التحصيل
كما ان احد الوجودين عنده ضم لمهية الكيف النفساني والآخر ضم لمهية الجوهر

المناسبة لها في الحس الخالي فليس هناك شيء واحد يتبدل ماهيته بحسب انحاء
الوجود فان ذلك الشيء ينبغي ان يكون محتملا للوجودين حتى يصير معروض
هذا الوجود بهيئة ما ومعروض لذلك الوجود بهيئة اخرى وليس هناك شيء
كذلك اذ لا مشترك ذاتيا بين الكم والكيف والمشترك العرضي لا يعرض تارة
بعد الماهية واخرى بعد ذلك وايضا من خواص الذاتي امتناع السلب
عن الشيء بوجه من الوجوه لا يكون ذاتيا له اصلا وفيه بحث اما اولا فلان
قوله لم يكن عارضا له غير اذ العدم العرضي يطرء للماهية ولا عارض لها من الوجود
الذي يسلب الماهية عند طريانه لم لا يجوز ان يكون من هذا القبيل واما ثانيا
فلان هذا التحليل كانه نفي السعود الذي بني عليه شارح التجريد كلامه عليه فانه
قال ان كان الانسان بما هو انسان جوهرا الا باعتبار وجوده عينا او
ذهنا كلا كذا وكذا ادعى البعض انه على هذا السعود لا يعد جوهرا ذهنا وخارجا
وانه على السعود كونه انسانا في الخارج دون الذهن لا يكون انسانا في الذهن
على انه اراد بالانسان الموجود في الذهن الانسان المعلوم وقد عرفت
انه على ما هو عليه في الخارج معلوم فلذلك اعتبر انه فيه هناك ما لم يرد ما ادام
بالذهن من الانسان فانه ليس انسانا بالاتفاق على ما نقل عنهم شارح
الصحائف واما ثالثا فلان غاية ما لزم من امتناع سلب الذاتي ان لا يصح
سلب الحيوان مثلا عن الانسان الموجود في الخارج وسلب الكيف عما
يحصل من الانسان في الذهن ولا محذور في ذلك ثم قال اعلم الشيء
ماهية اذا كان للشيء ماهيتان فاذا سئل عن ذلك الشيء بما هو اجيب احدهما

فالجواب

فالجواب دون الآخر او كلاهما او بحسب الترديد نفي الماهية وفيه بحث
اذ الشيء الذي له ماهيتان بحسب الوجودين له بحسب كل وجود خصوصية اخرى
واسم دال عليها فما يحصل من الانسان في الخارج حيوان ناطق ولفظ
الانسان يدل عليه من حيث هو كذلك وما يحصل منه في الذهن كيفية
نفسانية مخصوصة ولفظ الصورة الحاصلة في الذهن من الانسان يدل
عليه من حيث هو كذلك فاذا قيل ما الانسان يكون الجواب الحيوان الناطق
واذا قيل ما الصورة الحاصلة في الذهن من الانسان فالجواب انها
كيفية نفسانية كذا ولا ينبغي ان يشتبه مثل ذلك على المحصل ثم قال او الشيء
الذي له ماهيتان اذ حاصل ما ذكرت ان الموجود في النفس هو الكيف والموجود
في الخارج هو الجوهر والكيف ليس الا ماهية واحدة وكذا الجوهر وليس هناك
ثالث يكون ماهيته تارة الكيف واخرى الجوهر لا فان الشيء الذي هو الكيف ما دام
في النفس هو بعينه الجوهر ما دام في الخارج لانا نقول انقلاب الشيء في ذاته
الى غيره ممتنع كما حقق في موضعه فان الشيء لا يتغير في ذاته عما هو عليه بل
الممكن هو ان ينقلب الشيء من حال او وصف الى حال آخر او وصف آخر
سواء كان ذلك الحال جوهرا كما في الكون والفساد حيث يخلع الهيولى صورة
وتلبس اخرى او عرضا كما في الاستحالات الكمية والكيفية فلو كان الحاصل هناك
كما زعمت كان هناك ثالث بمنزلة المادة لهما لا يكون في حد ذاته شيئا منهما
بل يتصل تارة صورة الكيف ويصير كيفا ويصير اخرى صورة الجوهر ويصير جوهرا
وفيه بحث بوجوه الاول انه يلزم ان يكون نفس الجوهر والكيف بل هي سائر

المقولات والكيف ذاتي مشترك والثاني انه يلزم ان يكون لجميع الماهيات
المقولة مادة الثالث انه يلزم ان يكون للاعراض مادة وصورة وهو
خلاف ما نقل الشيخ اطباق اهل الصناعة عليه والرابع ان الذاتي المشترك
بين المقولات يكون جنسا لها فلا تكون المقولات اجناسا عالية
سيما وقد مر ان الذاتي المشترك ان كان جوهرا كان جميع المقولات جوهرا
وقد فرض ان بعضها اعراض فيلزم ان تكون الاعراض اعراضا وجواهر
بالمعنى الذي ثبت استحالته ضرورة احتياجها الى الموضوع في الوجود
الخارجي وان كونها جوهرا يقتضي الاستغناء في ذلك بالوجود فيلزم
ان تكون مستغنية محتاجة في وجود واحد سيما وان كان عرضا كان
عن احدى المقولات التسع فلا يصدق على الجوهر ولا على غير تلك المقولة
لتباين المقولة لسائر المقولات فلا يكون ذاتيا مشتركا بينها السادس
انه يلزم ان لا يكون الوجود على هذا النحو متقدما على كون ذلك الثالث
احد المهيات فان الهيولى لا يتقدم على كونها احداهما بل الامر بالعكس
كما هو المشهور بين القوم من تقدم الصورة على الهيولى في الوجود السابع انه
لو كان الامر على ما ذكره لم يكن الشيء في حد ذاته موجودا ولا معدوما
ولا واحدا ولا كثيرا الا ان الوجوه مسلوبة عنه في حد ذاته فما يترتب عليه
اولى بذلك الثامن انه ح يحتاج الشيء في جوهريته الى غيره الذي هو سبب
وجوده الخارجي وفي كونه كيفا الى ما هو سبب للوجود الذهني مع ان الجوهر
والكيف ذاتيان لما تحتهما من كيف ومن خواص الذاتي انه لا يعلل وعلى

هذا التقدير يكون معللا بالوجود بل بالموجد وفيه بحث اما اولا فلان
هذا ليس الا كما يقال ان الشيء الذي يكون تارة موجودا وتارة معدوما
فالموجود شيء والمعدوم ليس بشيء وليس هناك ثالث يكون تارة شيئا
وتارة ليس شيئا فما هو جوابكم عن هذا فهو جواب عن ذلك واما
ثانيا فلانه لا نسلم ان انقلاب الشيء في ذاته الى غيره محال فان شخص الهيولى
يتبدل بتبدل الصورة مع انها المشخصة فينقلب الى شخص آخر واما ثالثا
فلان جميع هذه الوجوه مبني على ما توهم من لزوم امر مشترك باق بين المنقلب
والمنقلب اليه وذلك غير لازم كما في الهيولى بل هذا اول المسئلة والرابع
فيه هو حسبه حيلة ما متوترا ونسج عليه ما شاء ولا يذهب عليك ان ما هو
استحالة وهو تبدل الشيء من عارض الى عارض آخر مع بقاء ذلك الشيء
في الحالين ليس انقلابا لان ذلك الشيء باق والمنقلب لا يبقى مع المنقلب اليه
ولا معارضا لان احدهما ينعدم بالكلية بحيث عارض آخر من كتم العدم
ولا يصح ان احدهما صار عين الآخر ولا يكون في ذلك انعدام احدهما وحدوث
الآخر مكانه بل اللازم في ذلك ان يصح الحكم بان ما كان هو احدهما ذاك كالماء
الذي ينقلب بارادة بحرارة الحادث بالحاح النار فان صريح العقل يحكم بان ما كان
ماء صار نارا او هواء الانقلاب على صحة هذا الحكم والمنقلب والمنقلب
اليه قد يكونان مختلفين بالنوع كالهواء والنار وقد يكونان مختلفين بالجنس
كما للاول الخارجي وصورته الذهنية فتامل ثم قال اولا على تقدير اتحاد الخارج
والذهني لا تغاير الا في الوجود واللوازم والعوارض التابعة له فان كان

المدرك بمهيته كلها كالانسان مثلا يكون الموجود في الذهن هو الانسان ولا تفاوت
بينه وبين الانسان الخارجي الا بانه موجود بوجود ضعيف لا يستتبع اثارا مختصة
والامر الخارجي بوجود اصلي يستتبع اثارا مخصوصة المفهوم في العرف العام
عند الاطلاق في الاثار وان كان المدرك شخصا كزيد مثلا لا تفاوت بينهما
ايضا الا بالوجود واللواحق التابعة لخصوص الوجود لنفس الوجود وما يتعلق
من بينهما تغاير اصلا فهما متحدان في نفس الامر مختلفان باعتبار الوجود وتوابعه
واما على زعمه فليس بينهما اتحاد بحسب نفس الامر اصلا وسيجي تفصيله بل نقول
المهية محفوظة في الوجودين لكن لحوقها عوارض مختلفة بحسب ما يقتضيه اختلاف
الوجود واما على ما توهم فلا تحفظ وحدة المهية اصلا فكيف يكون الوجود
ان المهية واحدة في فرحشا اما اولا فلان اهل العرف لا يفهمون من لفظ
الانسان المخصوص الا ان يكون مما له اثر الوجود الذهني عن الوجود
الخارجي فانهم يفهمون من اثر صورة الانسان في الذهن بانها مثلا كيفية
بما انها فيلزم ان يكون وجود الى ذهن وجودا خارجيا وقس على نظايره
واما ثانيا فلان الوجود واللواحق التابعة له ان كان لها دخل في تشخص
زيد لم يكن زيد موجودا في الذهن وتم ما ذكره المورد وان لم يكن لها دخل
في تشخص زيد كان زيد متعددا وهذا المعنى الذي حمله العقل يجده بصورة
على امتناع تعدده فيكون اشخاصا كثيرة الى غير ذلك من المفاسد التي اشرنا
الى شطر منها في حاشية شرح التجريد فالحق الا يلتبس ان يفيد بعض ما ينبغي
منا على هذا الكلام فنقول انه كان المراد بكون الامر الذهني بحيث لو وجد
في الخارج

في الخارج لكان عين الامر الخارجي انه لو وجد بالوجود الاصيل لكان عينه
نوع فان الكيف النفساني الذي هو الامر الذهني ان لم يكن موجودا في الخارج
عندكم كان الفرق بينه وبين سائر الكيفيات النفسانية في هذا الحكم تحكما
لانه كيف نفساني بالحقيقة عندكم وقد اتصف النفس به وقد ترتب عليه الاثار
المطلوبة من ذلك الكيف كسائر الكيفيات النفسانية كالشجاعة وامثالها
فالقول بوجودها في الخارج دونه سفسطة وان كان موجودا في الخارج فلا يصدق
انه على تقدير الوجود الخارجي عين الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وكذا ان
كان المراد انه لو وجد خارج النفس قائما بذاته او قائما بغير النفس كان عين
الجوهر لانه على هذا التقدير كيف قائم بذاته او بغير النفس فلا يكون جوهرا
كما نظيره في الصورة المنقوشة على الجدار على ان ما هو المفروض المذكور في معنى
تقدير التسليم يكون اتحاده مع الامر الخارجي على تقدير امر محال فلا يكون
متحدا معه بحسب نفس الامر ومقتضى البرهان هو الاتحاد الواقعي لا الاتحاد
على تقدير امر كيف ومثل هذا الاتحاد جار في جميع الاشياء خصوصا في
الشبح الذي يقول اصحاب هذا المذهب المرجوح فان ذلك الشبح على
فرض قيامه بذاته واتصافه بما هو معتبر في الشي الذي ذلك الشبح شبحه يكون
هو بعينه بل زيد على فرض كونه متشخصا بتشخص عمرو عينه والحجر على فرض كونه
حيوانا ناطقا عين الانسان وعلى هذا القياس فيما ذكرتم لا يصح ان الشي
وجودين بل يكون للشي وجود واحد فلا هو عينه على فرض امر وجود اخر
وهذا الاتحاد الفرضي لا يصح كون الشي ذا وجودين او نظيره اي حال زيد وعمرو

وكون فی شراز وكون فی سمرقند فی آن واحد لان نفسه فی شراز وعمرو
فی سمرقند فلو وجد زید متصف بتشخص عمرو لكان فی سمرقند ایضا وكذا عمرو
ولو وجد متصفا بتشخص زید لكان فی شراز فلكل من زید وعمرو كون فی شراز
وكون فی سمرقند فی آن واحد وفساده اظهر من ان یخفی والتمثیل بالهیولی
غیر مطابق لانها فی ذاتها امر وراء الصورتین یصیر بحلول احدیهما جسما معینا
وبالاخری آخر ولیس ههنا امر وراء الصورتین الا الامر الذهنی والامر الخارجی
كما مر وقد اطنبنا الكلام بحیث افضی الی التكرار لكن من عرف الحال یقیم لنا
الاعذار فان هذا المحل المتصف بالبلیغ فی الاضداد ر و فیه بحث اما اولا
فلان قوله علی هذا التقدیر كیف تام غایة عدم وانما یلزم كون كیف لو لم ینقلب
ح الی ماهیة اخری وهو اول المسئلة والنزاع فیه وكیف لا ینقلب مع اختلاف
ماده بالنوع او مع وجدانه مع الماده تارة وفقدانه اخری واما ثانیا
فلان استحالة الفرض المذكور یوجب عدم سرایة الحكم علی الصورة الی الامر الخارجی
او دلیل علی الاتحاد واما ثالثا فلان جریان ذلك فی الشبح عدم اذ لا دلیل
علی اتحاده مع الامر الخارجی اذ یلی تقدیر الشبح یعد ذوات الشبح معلوما بالذات
ویحكم علیه بخلاف ما نحن فیه فان المعلوم بالذات والمحكوم علیه هو الصورة الذهنیة
ویسری الحكم منها الی الامر الخارجی ومن ثمة ذهب المعمم الی ان الصورة الذهنیة
مطابقة للامر الخارجی بحیث اذا وجدت فی الخارج كانت عینه وهذا الدلیل
لم یثبت الی وجه ذلك كما ذكره ومنع علیه ما شاد واما رابعا فلان الهیولی
فی ذاتها امر وراء الصورتین فانها فی ذاتها امر مبهم بالقوة یحصلها الصورة

فاذا

فاذا احلت فیها الصورة المائیة صارت ماء واذا احلت فیها صورة الهواء
صارت هواء الا تری ان الماء الذی فی الجرة اذا تفرق فی الكیزان یحكم العقل
بان ماء الجرة باقیة فیها بتوسطه   ووجوده فی الذهن علی الوجه الاول
قیل جعل هذین الوجودین وجودا ذهنیا مخالف للاصطلاح فقد صرح الشیخ
فی مواضع متعدده من ان وجود العلم بذاته فی الذهن وجود خارجی فكیف
لا والعلم بمعنی الصورة الصوره من الكیفیات النفسانیة والكیفیات النفسانیة
من الموجودات الخارجیة ونسبتها الی الذهن كنسبة البیاض الی المحل وفیه نظر
لان جمهور المحققین ذهبوا الی ان الموجود علی نحوین وجود خارجی یكون مبداء
للاثار ووجود ذهنی ظلی لا یكون كذلك وان الصورة العقلیة مطلقا موجودات
ذهنیة ظلیة وما نقله رحمه الله من ان وجود العلم بذاته فی الذهن وجود خارجی
غیر ملائم به لان ذلك علی تقدیر حصول الاشباح الاشیاء فی الاذهان لا ماهیاتها
والعلامة قال الی ان ماهیات الاشیاء تحصل فی الاذهان ودون الوجود
الخارجی للكیفیات النفسانیة كلیة وجزئیة لا یجب كون العلم من الموجودات
الخارجیة قال بعض فضلاء الزمان اقول قد صرح الاستاد قدس سره وغیره
من المتاخرین بان الموجود الخارجی او الممكن الموجود فی الخارج ینقسم الی الجوهر
والعرض والعرض الی اقسام التی منها الكیف النفسانی وهو الی اقسام التی
منها العلم فیكون العلم مندرجا فی الموجودات الخارجیة او من الكیفیات الموجودة
فی الخارج لا بصفة شیء من الاشیاء ما لم یوجد فی الخارج كما حقق فی موضعه
قال قدس سره فی شرح المواقف اعلم ان انحصار الممكنات فی هذه المقولات من المشهورات

كسی ... مراد ... الوجود الخارجی ... الذهنی

فيما منهم وحرصوا بان المقولات احناس عالية للموجودات وان المفهومات
الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود
والشيئية والامكان والنوع والجهل ليست مندرجة فيها انتهى وظهر ان ما نقله
هذا القايل ليس فيه ملازمة كما زعم المعترض ثم ليت شعري بانه على ما ذهب اليه
المعترض من ان الوجود لغير الماهية والموجود في الذهن هو الكيف المباين
للجوهر بحسب ماهيته النوعية هذا الكيف النفسانية حتى يكون موجودة وبانه
لا يترتب على هذه الماهية اثر اقوى من الآثار وعليه يجب هذا الوجود فانه ليس
متحدا في الماهية مع الامر الخارجي حتى يقال ان الآثار المختصة بهذه الماهية ليست
الآثار المترتبة عليها بحسب قيامها بالنفس من الآثار المطلوبة منها كما قال
في شرح المحقق وغيره بحثا اما اولا فلان فيه خلط اذ الوجود الخارجي يطلق
على وجهين احدهما ما يقابل الوجود الاعتباري ويراد بالموجود في نفس الامر سواء
كان قائما بالذهن اولا والصورة الذهنية موجود خارجي بهذا الوجه والثاني
ما يقابل الوجود في الذهن ويراد به الموجود خارج الذهن والصورة الذهنية ليست
في الخارج بهذا الوجه ولا يخفى ان الكلام في الوجود في الخارج بالمعنى الثاني وما
نقله في المعنى الاول واما ثانيا فلان الفرق يقتضي تمهيد مقدمة هي ان للشيء وجودين
وجودا في القوة العاقلة وهناك يتلبس بما يليق به من الآثار والاحكام ووجودا
خارجا عن القوة العاقلة وهناك ايضا يتلبس بما يليق به من الآثار والاحكام و
المعلوم هي الصورة الموجودة في القوة العاقلة لكن لا على ما هي عليه هناك بل على ما هي
عليه في الخارج مثلا نعلم الكاتب على انه انسان يصدر عنه الكتابة لا على انه كيفية

نفسه

نفسه اذا تعهدت ذلك فاعلم ان المراد بوجود الشيء في الذهن وجوده من حيث
هو معلوم وهو من هذه الحيثية صورة ذهنية لا على ما هي عليه في خارج الذهن
والصورة الذهنية وان كانت كيفية موجودة في نفس الامر لكنها على
ما هي عليه في الخارج ليست موجودة فيها مثلا لا يوجد في نفس الامر كيفية
نفسانية يصدر عنها الكتابة واذا لم يكن فيها لم يكن مبدا اثر ولا متعلق
حكم فيها بالضرورة فلذلك عرفوا الموجود الذهني بذلك وقالوا انه ليس
موجودا في الخارج والحاصل ان المراد بالموجود في الذهن هو الكيفية النفسانية
على ما هي عليه في الخارج وهو معلوم غير موجود في نفس الامر مطابق للموجود الخارجي
بحيث اذا وجد في الخارج كان هو لانه ماخوذ على ما هو عليه في الخارج فان قلت
ثم عرفت ان المعلوم هي الصورة على ما هي عليه في الخارج قلت بانا نعلم تعينا
ان هذا الشخص مثلا ياكل ويشرب ويدخل البيت ويخرج ويكتب الى
غير ذلك وقد حقق في موضعه ان المعلوم والمحكوم عليه انما هو الصورة الذهنية
ويخرج ويكتب الى غير ذلك وقد حقق في موضعه ان المعلوم المحكوم عليه انما هو الصورة
الذهنية لا الامر الخارج عن الذهن قال الشيخ بالفارسية في دانشنامه صورة
ذهني معلوم بود واو خارجي معلوم دوم است وحكم معلوم نخست ودوم يعني
ان الصورة القايمة بالذهن من هذا الشخص ليس لها هذه الاحوال في الذهن
فيكون لها هذه الاحوال خارج الذهن والا كانت تلك الاحكام كاذبة
فيكون معلوما على ما هو عليه خارج الذهن ~~والا كانت تلك الاحكام الضرورية~~ والمطلقة
تصور بحسب الاسم قبل التصور بمفهوم الاسم على قسمين احدهما اجمالي كان يعلم

بلفظ اتى به وثانيهما تفصيل والتفصيل اقسام احدها بالحد التام وثانيها بالحد الناقص
وثالثها بالرسم التام ورابعها بالرسم الناقص وخامسها بوجه اعم وسادسها بوجه
اخص وسابعها بوجه مباين وكل واحد من الاقسام السبعة اما قبل العلم
بالوجود واما بعده والمطلوب باداة ما الشارحة منهما تصور مفهوم الاسم قبل العلم
بوجوده او بوجه اجمالي وجوابه بلفظ مفرد مرادف له او بوجه تفصيلي وجوابه
بالحد التام فقط واما باقي الاقسام فليس شيء منها مطلوبا بما الشارحة
بحسب الاصطلاح والمطلوب بالحقيقية من تلك الاقسام تصور مفهوم الاسم بعد العلم
بوجوده بوجه تفصيلي بالحد التام وجوابه الحد التام فقط بحسب الاصطلاح وفيه
نظر اما اولا فلانه لو كان المطلوب باداة ما الشارحة للكلام تصوره بوجه اجمالي او تفصيلي
فينبغي ان يصح وقوع كل ما يفيد هذا المطلوب في الجواب لا وجه لتخصيص التصور
بالوجه الاجمالي بلفظ مفرد مرادف يمكن ان يؤتى مع جواز حصوله بغير اللفظ المذكور
ولا لتخصيص التصور بالوجه التفصيلي بالحد التام مع جواز حصوله بغير الحد التام واما
ثانيا فلانه كما يصح الطلب بالوجهين المذكورين قبل العلم بالوجود يصح الطلب
بهما بعده فلا وجه لحصر تلك الطلب بما قبل العلم هذا حاصل بحث فضلاء الزمان
اقول وجه تخصيص التصور بالوجه الاجمالي بالمفرد والمرادف فظ اما الافراد
فلعدم الاحتياج الى المركب بل لا طائل بالجمع اذ الاجمال لانه يفيد التفصيل فلا
يصار اليه الا عند الضرورة بان لا يوجد لفظ مفرد مرادف واما المرادف فلما
الا شهرته فلعدم السائل اذا اراد به كونه اعرف عند السائل واما تخصيص التصور بالوجه

التفصيل

التفصيلي بالحد التام فلان تصور مفهوم الاسم على الوجه التفصيلي لا يكون
الا به اذ الحد الناقص والرسم الناقص لا يفيدان تصور المفهوم بالحقيقة بل الثاني
يفيد تصوره بوجه والاول تصوره بما هو وجه من وجوه التصور لا باتحاده معه بوجه ما فلا
يكون هو متصورا بحسبه واما الايراد الثاني فلعله انما يتوجه على جواب الترتيب
اللائي اي يتصور اولا مفهوم الاسم ثم وجوده ثم كنهه وعلى هذا فتصور المفهوم
امر مفروغ عنه في مرتبة العلم بالوجود وعدمه وهذا كاف في الاصطلاح وكان
الى ذلك اشار رحمه الله بجواب الحد التام فقط بحسب الاصطلاح هذا الكلام بعبارته
وهو منظور فيه من وجوه منها ان في الجواب كما لا يحتاج الى المركب لجواز وقوع المفرد فيه
كذلك لا يحتاج الى المفرد لجواز وقوع المركب فيه فلو كان عدم الاحتياج هنالك
سببا لعدم صحة وقوع المركب في الجواب فليكن عدم الاحتياج ههنا ايضا سببا
لعدم صحة وقوع المفرد في الجواب وليس المفرد المذكور خيرا من المركب حتى يحكى
حشو مستغنى عنه ومنها ان التركيب ان كان مستلزما للتفصيل لا ينفع وقوعه
في الجواب اذ كان المطلوب تصور المفهوم بوجه اجمالي عند الضرورة لعدم افادته
ما هو المطلوب وان لم يكن مستلزما لم يكن مخلا بالجمع كما صرح فيها اي ما ذكره
ههنا من ان التفصيل لا يكون الا بالحد التام مناف لما ذكره اولا من ان
تفصيل المفهوم اقسام ومنها ان الانسب الترتيب اللائي ان يتصور اولا وجوده
ثم كنهه هذا واعلم ان المطلوب باداة ما الشارحة للكلام تصور معناه المستعمل فيه على الوجه
الذي يراد من الكلام كما يشعر به ما ذكره العلامة هناك من ان المطلوب بما الحقيقية
تصور المفهوم من حيث انه هو هو لا بعوارضه ويشعر به ما ذكره ايضا او اعرف عند القائل ههنا

من جواز وقوع المرادف في جوابها فان كان الكلام حقيقة وكان لفظ
المسؤول عنه موضوعا لمعنى مجمل كالعنصر يكون الجواب بما يكون موضوعا
لهذا المجمل ايضا كالاسد ولا يجوز الجواب بما يكون موضوعا للمفصل
وان كان اللفظ موضوعا لمعنى مفصل كالكلمة الموضوعة عند النحاة للفظ
موضوع لمعنى مفرد كان الجواب بما يكون موضوعا لهذا المفصل ايضا
كلفظ موضوع لمعنى مفرد ولا يجوز الجواب بما يكون موضوعا لاجماله
واما السؤال بهذا الماء كما يجوز ان يكون قبل العلم بوجود المسؤول عنه
يجوز ان يكون بعد العلم به فان قلت العلم بوجود المسؤول عنه مسبوق
بتصوره فاذا كان السائل عالما بوجوده كان تصوره حاصلا قبل
السؤال فيكون طلب تصوره طلبا لما هو حاصل له قلت السؤال عن
الشيء انه مسبوق بتصوره بوجه ما لا بالوجه المطلوب بالسؤال فلا يلزم
طلب الحاصل لمن يتبعا والمطلوب بما الحقيقية حقيقة المسؤول عنه وماهيته
بالوجه المذكور في السؤال فان قيل ما الانسان يجاب بماهيته وهي جوهره
التام وان قيل ما زيد يجاب بماهيته وهي نوعه فلا يلزم ان يكون جواب
هذه الماء حدا تاما كما هو المشهور وانما اشترط ان يكون السؤال بها بعد
العلم بالوجود لان هذا السؤال مخصوص بما علم السائل ان المسؤول عنه
ماهية ما ويطلب انها ماذا حتى اذا كان شاكا في ان له ماهية لا يسأل بها
عن ماهيته بل يسأل اولا عنه بهل ويقول هل له ماهية فاذا قيل نعم
يقول ح ما هو هذا او مساعده بالنظرة والمسؤول عنه لا يجب ان يكون

او فهمه لاحتمال ان يكون معدوما مطلقا بان لا يكون موجودا في الخارج ولا
يكون ما حصل في الذهن فرده كالعنقاء وح لا يكون له ماهية اصلا فيكون
المسؤول عنه ذا ماهية فرع لوجوده والعلم بان له ماهية متأخر عن العلم
بوجوده السمع الهلية البسيطة على التباركة على الحوز عندهم فان
قلت على ما ذكرت يكون مطلب ما الاسمية مفهوم الاسم ومطلب ما الحقيقية
ماهية المسؤول عنه ويجوز ان يكون ماهية المسؤول عنه غير مفهوم اسمه وح لا يمكن
انقلاب احدهما الى الآخر والقوم صرحوا بان مطلب ما الاسمية ينقلب
بعد العلم بوجوده الى مطلب ما الحقيقية فما وجه كلامهم قلت انهم
لم يدعوا الانقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم
المسؤول عنه نفس ماهيته وفي تلك الصورة يجوز الانقلاب قال بعض فضلاء
الزمان اقول في حل هذا الكلام الطويل الذيل اولا فلانا لا نسلم ان اللفظ
المفرد يكون موضوعا لمعنى مفصل بل نقول ان الكلمة مثلا موضوع لمجمل مفصله
هذا المذكور لكن لما لم يوجد مفرد يرادفه اورد هذا المركب في تعريفه اللفظي
من غير قصد الى التفصيل وليت شعري من اين علم ان لفظ الكلمة موضوع لهذا
المفصل ولفظ الانسان مثلا موضوع لمجمل مفصله الحيوان الناطق وذكر هو
في بعض حواشيه ان الانسان موضوع للمعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بمردم
بخلاف الكلمة فانه موضوع لهذا المفصل كانه اعتمد على انه ليس هناك
لفظ مفرد يرادف الكلمة فحكم بانها موضوعة للمفصل وانت خبير بانه لا يدل على
مطلوبه اذ عدم وجدان لفظ مفرد يرادف اللفظ الآخر لا يستلزم كونه موضوعا

للمفصل لجواز ان يكون موضوعا للمجمل مع تحكمه في تعريفه اللفظ المركب ولا يكون
التفصيل ملحوظا كما هو المشهور بين الجمهور فمن ادعى ان لفظ الكلمة ليس
كذلك واما ثانيا فلان المسؤل عنه معلوم قطعا فلا يكون معدوما مطلقا
لا يقال المجهول المطلق المعلوم مع انه معدوم لانا نقول لانا نقول عنوان
المجهول المطلق موجود في الذهن ومعلوم واتصاف الافراد بحسب الفرض
كما فصل في موضعه واما ثالثا فلان الحقيقة اذا اريد به طلب علم بهيئة
مخصوصة كما تقرر لزم فاذا حصل في العلم لهيئة مخصوصة على هذه الهيئة
يكون فرداته قطعا ثم كيف حصل الاعراف بحصول شيء منه في الذهن مع
القول بكونه معدوما مطلقا فانه ما هو معلوم بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا
واما رابعا فلانه لو كان مطلب ما الحقيقية بهيئة الشيء لاحتيج الى تقديم
السؤال عن الوجود بل يكفي فيه مجرد تصوره فان كل ما هو متصور فله هيئة
بل متصور له وجود فما الحاجة الى السؤال عن الوجود وليس المراد بالوجود
ههنا هو الخارجي ضرورة ان الامور الذهنية كالزوجية والفردية وغيرها
من المقولات الثانية وسائر الاعتبارات الواقعة لها ماهيات قطعا والتقسيم
هذا يقتضي ان لا يكون الرسم من مطلب ما هو وهو غير مسلم ولم يستوي اذا لم
يدخل في هذا المطلب وهي المطالب ففي اي مطلب يدخل واما خامسا
فلان ما ذكره من ان التقسيم حصر الا انقلاب بعض لا موقع له فيصح السؤال فان
اعترض عليه بان مطلب ما الاسمية هو العلم بالوجود يتقلب الى الحقيقية ان يتم
وان حد الحد ولا يتم الكلام لا يثبت صحة المطارحات مطلب ما والحقيقية قابلا

ايضا

ايضه مطلب ما الاسمية اذا انضم اليه العلم بالوجود فليس مطلبا على حده
وفيه بحث من وجوه منها ان المنع الذي قدمه لا يرد على المحشي فانه قال
ان كان اللفظ موضوعا للمعنى المفصل فكذا وتقديم الشرطية لا يبطل المنع
انما قائم حيث يستوي بان المعنى المجمل الذي يدعي ان لفظ الكلمة موضوع بازائه
لما ادعى انما لا ابهام فيه الا بعد المفصل ومنها ان قوله فلا يكون معدوما ما
مطلقا غير مسلم الا ترى بان شريك الباري مما عنه معلوم مع امتناع وجوده
ذهنا وخارجا ومنها انه لا يذهب على ذي مسكة من العقل ان الصورة
التي علمها بالذهن ليس ظاهرا انها كل ولا من شانه ان يظهر بها كلا فيهم ومنها
انه قد علم ان المعلوم هو الصورة الذهنية على ما هو عليه خارج الذهني وهي على هذا
الوجه ليس في الذهن ولا في الخارج اما في الذهن فلانه ليس على هذا الوجه
واما في الخارج فلانه ليس صورة هناك فلا يلزم ان يكون المعلوم موجودا
ومنها ان قوله كل متصور له هيئة غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان للمتصور تحقق
في نفس الامر وذلك غير لازم لما عرفت انفا ومنها ان ما رسم ان كان للمقصود
بالخاصة وجوابه يكون داخلا في مطلب اي من حيث عرضه وان كان بالجنس والخاصة
يكون الجنس داخلا في مطلب ما هو والخاصة يكون الجنس داخلا في مطلب ما هو وفي اي خاص
في مطلب اي شيء هو في عرضه ومنها انه السؤال عن علمه وهو ان مطلب ما الاسمية بعد
العلم بالوجود ينقلب الى الحقيقية قضية مهملة وهي في قوة الجزئية فاي حاجة
الى نقل آخر ثم ما زاد على ذلك غني قوله ان رسما فرسم وان حدا فحد ما وجدها
في كلام غيره واذ قد تقرر ذلك تقول ليس ان يكون مطلب ما الاسمية عند القدماء

حتى يخط المسئول عنه ومطلب ما الحقيقية عندهم مائية ولا يلزم ان يكون
المسئول عنه موجودا بالحقيقة ولا يستعلم السؤال عن خصوصية المائية
الا بعد العلم بوجوده كما لا يستعلم قولك ارجل في الدار ام امراة الا بعد
العلم بوجود احدهما اشترطوا ان يكون السؤال عن مائية بعد العلم
بوجوده فحمل بعض المحدثين معنى هذا الاشتراط انه يقتضي قسما آخر وهو السؤال
عن مائية المسئول عنه قبل العلم بوجوده وتوهم اتحاد الاسم موضوعا لهذا
القسم ليس كذلك ولا يلزم لا يصح ما اجمع عليه القدماء من ان مطلب ما الحقيقية
متقدم على هل البسيطة وجوبا وانه يجوز ان يسئل عن معنى الاسم بما ويجاب
بحدوده عليه ما هو جواب ما اما عدم صحة الاول فلان الحكم بوجود المسئول عنه لا يتوقف
على تصور حقيقته واما عدم صحة الثاني فلان السؤال ينحصر في قسمين اتفاقا ولو
كان كلاهما سؤالا عن المفهوم لم يصح ان يسئل بما عن شيء آخر فتامل فان الشيء
ما لم يتصور حقيقته لم يمكن طلب التصديق بوجوده قبل فان قيل مطلب ما الشارحة
للاسم هو تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ومطلب هل البسيطة هو التصديق بوجوده
والتصديق بالوجود يكفي فيه التصور بوجه ما فلا يكون مطلب ما منه متقدما على
مطلب هل وجوبا قلت التصديق بالوجود وان لم يتوقف على التصور بالكنه
لا يكفي فيه التصور الذي يحصل من دلالة الاسم بالنسبة الى من لم يكن عالما
بالوضع لانه لا يدل الا على ان له معنى ولا يمكن العلم بوجوده الا اذا
حصل متميزا وهذا هو المراد بطلب ما الشارحة للاسم لا ما اصطلح عليه العلماء
من تصور المفهوم بنفسه لا بعوارضه كان مراده بالمائية الحقيقية اي باعتبار

الوجود

الوجود سواء كان تصورا بالكنه او لا بل لا نسلم انحصار المطلب لترتيبه المتن
في مطلب ما ومطلب هل فلو لم تبينا وان مطلب ما لما هو بحسب العوارض خرج عنه
ذلك وفيه نظر اما اولا فلان مطلب ما الشارحة للاسم مفهوم له تفصيل
ما دل عليه الاسم اجمالا او الالم نحو وضع المفرد المرادف في جوابها وقد
مر انه جائز واما ثانيا فلان قوله ولا يمكن العلم بوجوده الا اذا حصل
متميزا غير مسلم لم لا يجوز ان يعلم ان للاسم معنى موجودا وان لم يحصل
عنده متميزا واما ثالثا فلان قوله وهذا هو المراد بطلب ما الشارحة
للاسم لا ما اصطلح عليه العلماء مما لا ينبغي ان يلتفت اليه لانه افنى عمره باساليب
الكلام وكان لا يخفى واما رابعا فلان المطلب غير منحصر في مطلب ما ومطلب
هل بل ان اعتبر التقسيم مطالب اخرى كمطلب اي ومطلب [illegible]
التقسيم ثم واما خامسا فلان بالا لا يسئل عن العوارض قطعا فلو
اجيب عن السؤال بها لعارضه النعرة ولا يتيسر الا اذا قيل ما
الانسان ويجاب بقابل صنعة الكتابة والحق في الجواب ان يقال
ان التصديق بالوجود وان كفى فيه التصور بوجه ما لكنه اذا لم يتصور
المسئول عنه بمفهوم اسمه الذي هو مطلب ما الشارحة للاسم وصدق بوجوده
لم يكن هذا التصديق طلب المسئول عنه بل يكون تعلقه بشيء آخر مثلا اذا تصور
الانسان بمفهوم اسمه وصدق بان الانسان موجود كان هذا علمه
الانسان واذا تصور بالضاحك وصدق بان الضاحك موجود
كان هذا علمه الضاحك لا علم الانسان فمن السائل الى العوارض حينئذ

معتبرة في قول العلامة بالشيء ما لم يتصور مفهومه لا يمكن طلب التصديق
بوجوده اي من حيث مفهومه لا من حيث انه حقيقة اخرى فتأمل قال بعض فضلاء الزمان
اقول اما الايراد الاول فلا يتوجه على هذا القائل لانه اختاره ذلك كما صرح
به آخرا بما ذكره في السؤال من ان مطلب ما الشارح من انه مطلب ما الشارح
تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا او اعترض عليه بما ذكره الاستاد قدس سره
والسؤال ايراد على هذه المقدمة والجواب مبني على ما اختاره من ان مطلب
ما اعم وهذا ظاهر جدا على ان المتأخرين ومنهم الاستاد قدس سره صرحوا
بعدم جواز وقوع المرادف في جواب ما الشارحة للاسم بل حصروه
بالتعريف اللفظي وجعلوه من المطالب التصديقية حتى ان الاستاد
شنع كثيرا على من خالفه في ذلك وهذا امر مشهور في الكتب المتعددة
مذكوره وجوابه ان هذا الايراد وارد على القائل بهذا القول ان
كان ما كتبه في حاشيته كلامه يكون واردا عليه وان كان كلام غيره يكون
واردا على غيره واما ما ذكره من ان ارادة مطلب ما الشارحة هذا
لاذاك هو اصطلاح جديد ليس في كلام القوم اصلا فلا يصح حمل ما وقع
في كلام القوم على هذا ثم قال واما الايراد الثاني فمنشاؤه لم يحصل عنده
تميز اهل علم ان للاسم مفهوما لا بمعنى المسمى اجمعه لجواز ان يكون له
معان متعددة ويكون ما يهم السائل احدها فيسئل بعينه اولا المعنى ثم يسئل
عن كنهه وجوابه ان ما ذكره على تقدير التسليم يدل على انه ان يتقدم مطلب ما
الشارحة للاسم لا على وجوب تقدمه الذي هو المدعى ثم قال واما الايراد

الثالث

الثالث فمنعكس فلأنه التشنيع على ان هذا القائل ما قال بذلك حتى يتوجه
عليه ما اورده على مطلب هل وهو اوفق لهذا الغرض والمنع الذي
ذكر المحشي في الجواب الثاني انما يرد بناء على تسليم القائل العلم بان له معنى في ذلك
غير لازم بل الظاهر ان حال الجاهل لمجرد اطلاق اللفظ ان له معنى حاله يسئل
عن معناه ولم يحصل التصديق بوجوده فالحاصل ان الايراد الثالث
مندفع نعم يتوجه الايراد الثاني بناء على ما سلم لا بقاء اللائق على ما ذكرت
ان يسئل هل له معنى لا ان يسئل عن خصوصية المعنى كما هو مطلب ما لا ما يقول
لما كان المقصود من هذا المقام هو التصور ليترتب عليه التصديق بالوجود
كان الانسب السؤال بما بل السؤال التصديقي في هذا المقام غريب
بالنسبة الى المقصود والاولى في مثل تلك الاستحسانات سهل وجوابه نعم
ان يقول ان قوله هذا اوفق بهذا الغرض غير مسلم والشرطية بلا لزوم ان
الانسب في هذه الصورة هو السؤال بما لظهور ان الانسب في الصورة
المذكورة ان يسئل اولا بهل ويقال هل لهذا اللفظ معنى وبعد ما اجيب
بنعم يسئل بما ويقال ما هذا المعنى فيكون الانسب ان يجمع بين السؤالين لا
ان يترك احدهما كما حسبه ثم قال واما الرابع فمدفوع بان القوم حصروا
امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل واما مطلب اي فعند بعضهم
برجوعه الى مطلب ما بمعنى ما يميز هذه الماهية واما مطلب لم فعند بعضهم
في مطلب هل وجعلوا الهل البسيط والمركبة اعم من ان يكونا مطلوبين
بطريق الام او اللام وعلى تقدير التنزل عن ذلك لا يضر ثبوت المطلبين

في مدعاه اذ الرسم او الاتم على تقدير التنزل عن ذلك لا يفهم منه
من ترتيب المطلبين في مدعاه اذ الرسم ليس مما يقع في جوابها فلم يدخل
في مطلب ما لكان مطلبه آخر من المطالب التصورية بيقين وجوابه
اما اولا فلانه ليس في الكتب المعتبرة هذا التصريح وله ادل السوال
باي الى السوال عن المميز حتى كان قول السائل الانسان اي شي هو في عرضه
بمعنى ممن الانسان ما هو كما حسبه لصح ان يقال في جوابه مثل الضحك
لا الضاحك بخلاف ما اذا كان السوال عنه في عرضه فان المناسب ح
مثل الضاحك واما ثانيا فلان قوله الرسم لا يقع في جوابها غير مسلم فان
الرسم الناقص يقع في جواب اي شي هو في عرضه وشطر من الرسم التام
يقع في الجواب المذكور وشطر آخر في جواب ما هو ثم ما قال المحشي
فما ادعاه عزم بل هو خلاف تصريحات القوم وسمعي عباراتهم وقد نقلت
نصوصهم وفصلت الكلام في حاشيتي شرح التهذيب وتحريرات الحواشي
وقوله لو اجيب عن السوال بما هو العوارض لمجه الفطرة ولا يقبله
فالمجه الفطرة ولا يقبله لغط وهو وقد صرح القوم بوقوع الرسم في
جواب ما هو وقيده بعضهم كالعلامة الطوسي في شرح الاشارات بان
وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار ولم يريدوا بالتوسع ان يذكر
لفظ الرسم ويراد به الكنه مجازا كما توهمه القاصرون اذ ح يكون الواقع
في الجواب هو الكنه لا الرسم على ان دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف
ولا يعني ذلك في صورة الاضطرار لعدم العلم بالكنه فلا يمكنه استعماله

اللفظ

اللفظ فيه بل اراد ان يتسامح في الجواب توسع كالاجنبي على من له
فطرة سليمة وجوابه اولا ان ليس ما ذكره قول المحشي وعبارته هكذا الواجب
عن السوال بما يعارض لمجه الفطرة والفطرة السليمة تشهد بكون ما ذكره
في حاشية شرح التجريد استر ما الى اعلم وفيه ما هكذا ثانيا ان قوله
لما ادعاه ان يتسامح في الجواب توسع عزم ولم لا يجوز ان يكون مراده
ان الجواب على طريقة اسلوب الحكيم كما في قوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة
قل هي مواقيت للناس والحج على ما هو المتعارف في الكلام ثم قال اقول
الحق ان ما سماه خفا تصادم الحق اذ لو كان كذلك لم يمكن التوصل بمعرفة
الشيء بالوجه الى معرفته حقيقة مثلا اذا علمنا الانسان بالضاحك وسئلنا
عن وجوده كان الحاصل لنا من الجواب هو العلم بالضاحك على ما زعم
وهو غير الانسان فلا يتيسر لنا طلب حقيقة الانسان وذلك مع انه
خلاف خلاف فطاشاع في كلام القوم حيث صرحوا فيما لا يحصى من المواضع
بان المطلوب يجب ان يكون مشعورا بوجه ما ولم يخصوا ان شيئا من كلامهم
الوجه المشعور به بان يكون مفهوم اسمه وكيف يقول العاقل بهذا فيما
لا يكون له اسم مثلا الطواحد شخصا من اشخاص حيوان ولم يطلع
على اسم له في لغة من اللغات وما علمه الا بالوجوه المذكورة كيف يتصور
العلم بما سبقه بحسبه مع ما قرره من ان المعلوم لوجه وجود ذلك الامر الموصوف
بل نقول لمن لم يعرف الكرسي مثلا الا بوجوه عرضية فاذا سئل ما الكرسي
واجيب بلفظ آخر يرادفه كلفظ انت مثلا لا يفهم من هذا اللفظ اليه

الا الوجود الذهني فاذا علم وجوده يكون على زعم قد علم وجود ذلك
الامر الذهني فقط فلا يحصل له حقيقة الذهني وهذا انما نشا من عدم اتقان
احسنه القوم في تحقيق كتب المتصورات حيث اجابوا عن كلام الامام
رحمه الله بان المط مشعور به بوجه غير مشعور به بآخر فعاد الامام وقال
ان الوجه المشعور به مشعور به مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فاجابوا
عنه تارة بان المط هو ذو الوجهين واخرى بمنع كون الوجه المجهول مجهولا
مطلقا لانه معلوم بهذا الوجه والجواب عنه ان قوله فلا يتيسر لنا
طلب حقيقة الانسان غير مسلم اذ لا يلزم من عدم صحة وقوع حقيقة الا
في جواب السوال بما هو عن عارض ان لا يتيسر لنا طلب حقيقة لجواز
ان يطلب حقيقته بالسوال عن المهية المجملة مثل ما الانسان وح يجاب بانه حيوان
ناطق فانه لم يعرف حقيقته المجملة من حقيقة الانسان وهو عارض لا يقدر
على ان يسئل عنه بما هو والاصح وقوع حقيقته في الجواب كما هو الحال في واجب
الوجود بالذات وليس كل كتاب التصور صالحا لان يكون جوابا للسوال
بما هو صالحا لان يكون عارضا للمسئول عنه بينهما عموم من وجه ولا يلزم
جريان ما ذكره القوم في احدهما في الاخر تدبر لان المذكور في الكتاب
رسم لحقيقته المنط فلا يفيد تصورها بكنهها غير لانه تعريف بالعلل الاربع
كما سياتي وقد صرح العلامة بانه اكمل من الحد التام لشموله الذاتيات
باسرها مع ان بعض الخواص الكلية لتصورها وكتب على الحاشية هناك
ان ما قال من ان التعريف بالرسم لا يفيد حقيقة المعرف ليس على اطلاقه

بل انما هو اذا كان بالجنس والفصل او الخاصة فقط لان جميع الذاتيات
لا يكون مذكورا فيه ح اما اذا كان تعريف الشيء الرسمي بالعلل الاربع يستعبد
الحقيقة به الكلام وهو صريح في ان التعريف المذكور يفيد تصور حقيقة المنط
ولعل الجواب بذلك اولى مما اختاره العلامة لانه يتعين ان يجوز
السوال عما عن العارض ولم يقل به احد قال بعض فضلاء الزمان اقول
ما ذكره الاستاد انما هو في التعريف بالعلل الاربع حقيقة وهذا التعريف
انما هو علل على سبيل المجاز فلا يفيد الكنه نعم يرد المناقشة في الدليل حيث
اطلق الرسم ولم يعده بما يخرج الرسم ولم يعده بما يخرج الرسم بالعلل الحقيقية
والامر في ذلك سهل لجواز التخصيص بمعونة المقام ثم قوله لم يقل به احد
لم يقل به احد اذ هو شهادة نفي غير محصورة على ان القوم عن آخرهم صرحوا
بوقوع الرسم في جواب ما هو كما ان العوى لم نطلع في كلام غير الاستاد
على ذلك ولا على خلافه لكان حقيقته بان يقبله فكيف وقد اطلعنا
على وفاقه ولم نطلع على خلافه كما فصلناه في حواشي شرح التجريد وتجريدات
الغواشي واما اقول ففيه نظر لانه لما كان التعريف بالعلل حقيقة يفيدا
لكنه فمن الجائز ان يكون التعريف بالعلل الاربع المجازية مفيدا له ايضا
بان يكون التجوز مما لا يضره بافادة الكنه وح لا يصح الجزم بانه غير مفيد
للكنه فلم يتم الاستدلال به سوا ما ذكره في شان وقوع الرسم في جواب
ما هو فهو انما يفيد لو لم يكن وقوع الرسم في جواب ما هو على طريقة اسلوب
الحكيم وهو بالحقيقة جواب سوال آخر كما حقق في موضعه قد اورد

على الشارح وقيل يرد المنع على قوله الا انه لا شي للماهية الا به فهو ما به
كيف وان الشي الثابت لا يتم بدون رفع المانع مع ان الرفع ليس امرا ثابتا
وفيه نظر اذ يمكن تحرير الدليل بوجه يندفع عنه هذا وذلك بان يقال لا يتم
الشي الثابت الا به وان كان على ثلاثة اقسام احدها لا يتم الا بوجوده
كالعلة والثاني ما لا يتم الا بعدمه كالمانع والثالث ما لا يتم بوجوده
وعدمه كالمعد كما لا يخفى فمن القسم الاول الا انه الكمالات الثابتة لا يتم الا
بمعرفة المنطق وهي مختصة بوجوده في الذهن وقد يستدل هكذا المنطق مما
لا يتم الكمالات الثابتة للجنس الا بمعرفته الا بوجوده وكلما يكون كذلك
فهو موجود قال بعض فضلاء الزمان اقول هذا خلط لان الشيء منها العدد
اثبات وجوده في الخارج ولذلك ورد عليه ما اورده واعتذر في الجواب
بان الكلام مختل على ان اثبات وجوده الذهني لا يتوقف على تحصيل التمم
الاول فان جميع اقسام العلل موجود في الذهن ثم ما ذكره لو تم كان
دليلا آخر ولا يندفع به الايراد على ما ذكره الشارح من المقدمة المذكورة
وانا اقول اولا ان قوله هذا خلط غير مسلم فان الثبوت في الاستدلال
الشامل مطلق الوجود في استدلال المحشي فلو كان ذلك محمولا على الثبوت
الخارجي فليحمل هذا ايضا على الوجود الخارجي فاين الخلط وثانيا انه ان
اراد ان جميع اقسام العلل من حيث انها علل موجودة في الذهن فهو
لجواز ان لا يكون لما يحتاج الوجود الذهني عليه وان اراد انها لا من
حيث انها علل موجودة في الذهن فهو مسلم اذ الكلام في العلة من حيث

الحقيقة

الحقيقية ليست بعلة فاجاب بان ما ذكرناه كلام يحتمل هذا الجواب
بعدم حسبان ما اشتبهه فالاولى ان يجاب بان المستدل غير مراد
الحقيقة لا يجب ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون له وجود ما
يستحق ماهية سواء كان هذا الوجود ذهنيا او خارجيا فان كان للموجود
في الخارج ماهية وسيلة عنها بهذه المادة لكن للموجود في الذهن ماهية وسيلة
عنها بهذه النفس كما حققناه آنفا ان الحقيقة عبارة عن الموجودات
الخارجية فهي احد معانيها كذلك وكم ما يستعمل مرادا بها قال بعض
فضلاء الزمان اقول قد صرح المجيب بان الغرض فيما التحصيل للترغيب في المعنى
وما ذكره وان بهذا الغرض فكيف يعدم حسبان ما اشتبه وما ذكره هذا
القائل في الجواب يطلق المعدومات المذكورة في الجواب فلا يصح جوابا عن
الايراد على البيان وحمل الحقيقة في الماهية الحقيقية على ما ذكره ركيك جدا
كما لا يخفى اذ يصير المعنى الماهية الماهية ولا يخفى شناعته والمناسب للغرض
ان يقول من في قولهم الماهية الحقيقية بمعنى الموجود بمطلق الوجود وانا اقول
فيه نظر اذ الشارح بنى كلامه اولا على التحقيق لو انكار استدل عليه وبالغ
في النقض والابرام حسبما امكنه ثم لما عجز عن الاتمام شرع في سلوك مسلكا
آخر فقال الغرض التحصيل فان قيل المنطق كاسيأتي او قيل
هذا الكلام حالا يرفع له في نظر الناظر لان الايراد المذكور مع الموجبة متين
ماخوذ من في كلام المستدل على دعوى افادة بيان الحاجة لا انه المنطق
احدهما قوله لان الكمالات ثابتة اي موجودات خارجية والاولى

قوله ومالانم الى الخابث الاانه فهو ثابت فوطيفة المستدل اثبات
المقدمتين الممنوعتين والكلام المذكور لا يصلح لاثبات شي منهما كما
نرى والمنع لا يصلح للمعارضة والمناقضة والنقض الاجمالي مع ان الكلام
المذكور لا يصلح لشيء منها والحمل على انه لاثبات دليل المنع بوجه
آخر يابا المقام لعدم تعلقه بما سبق من الكلام وفيه نظر اذ لا يتم الايراد
المذكور منع ما ذكره من المقدمتين وانما يكون كذلك لو وجه الاستدلال
بطريق القياس الاقتراني حيث يجب اما اذا وجه بطريق القياس الاستثنائي
بان يقال لو كان المنظ موقوفا على الكمالات الثابتة لكان ثابتا في الخارج
لكنه كذلك فهو ثابت فيه كان الايراد المذكور منعا للمقدمة اللزومية المذكورة
مستندا بان يكون الكمالات ثابتة في الذهن وموقوفة على وجود المنظ
في الذهن فلا يلزم وجوده في الخارج ومع يكون وجوده في الخارج يجوز
ان يكون وجوده الخارجي موقوفا على وجود المنظ في الذهن فلا يلزم وجوده
في الخارج ومع يكون قوله فان قيل اثباتا للمقدمة الممنوعة بوجه ان يقال
ثبوت الكمالات الثابتة الموقوفة على المنظ مسلم بوجوده فطعى وليس
هذا الوجود في الذهن بناء على ان المراد بالمنظ المعلومات وهي ليست
المعلومات فيكون موجودا في الخارج على ان قوله لعدم تعلقه بما سبق من
الكلام غير مسلم اذ الجواب سوال نشا من الطريق المسلوك في الثاني عائد
الامر انه عد من الردية ما قال بعض فضلاء الزمان اقول الاوجه لهذا التوجيه
اصلا لان المعلومات موجودات ذهنية قطعا فلا يلزم كونها موجودة في الخارج

دكيف

وكيف يصح ان يقال المعلومات ليست موجودات ذهنية فيكون موجودة
في الخارج فانه مع حمله على حصر الدليل اذ لا يشترط صورة الاستدلال اصلا
على ان عبارة الشيخ والحاشية ظاهرتان في القياس الاقتراني واما اقول
لا يخفى كون المعلومات موجودات خارجية واقعة في السوال والجواب مشتمل
على منع ذلك مثل ذلك واقع في توجيهه ايضا فانه قال الكمالات ثابتة اي
موجودات خارجية ولا شك انها العلوم والمعارف ومن تصور هذا
العلم من حيث انه موجود مسئلة بحث لان الترقي موقوف على تصور العلم
العلم بالوجود فلا دخل له في البصيرة كما لا دخل له في اصل الترقي ونظر
لان العلم بالاحوال التي تحت البصيرة كالتصديق بالفائدة المرتبة واحواله
علم مركب والعلم بالوجود علم بسيط والاول منوط ومربوط بالثاني
غاية الارتباط حتى ذهب الجمهور الى انه موقوف عليه فكيف لا يكون له دخل
في البصيرة قال بعض فضلاء الزمان اقول الظاهر ان المراد بالوجود ههنا
الوجود الخارجي فلا شك ان التصديق بالفائدة المرتبة واحواله لا يتوقف على العلم
بذلك الوجود فلا دخل له في اصل الترقي ولا في البصيرة ما لعله انه قال هذا
انه من حسن الكلام المحل كما ذكره قدس سره والغرض منه تحرير مقصود الشارح
وانا اقول تحرير ذلك عزم فان المستدل حمل الوجود على الخارجي والمجيب منع
ذلك ولو سلم ذلك فلا نسلم ان العلة البسيطة مقصودة بالوجود الخارجي فانها
اعم فكما ان العلة البسيطة بحسب الوجود الخارجي متقدمة على العلة المركبة بحسبه
كذلك العلة البسيطة بحسب الوجود الذهني متقدمة على المركبة بحسبه دفعا

للتكرار في البيان اي في بيان مهية المنطق وهي التي في المفيد للعموم ومراق الاشتغال
من المعلومات الى المجهولات وشرايطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر الا نادرا
فان بيان الحاجة بينا وعلى هذا الكلام الحق فلو قدم على بيان الحاجة لزم ذكره
مرتين قال بعض فضلاء الزمان انما الاتم انه لو قدم لزم ذكره مرتين اذ لو قال
مثلا المنطق قانون يفيد في الافكار عن الغلط للعصمة وهو محتاج اليه لوقوع
الغلط في الافكار لم يلزم تكرار في تعريف المنطق اصلا وانا اقول اذا قدم
تعريف المنطق على بيان الحاجة ثم ذكر بيان الحاجة كان من جملته انه محتاج الى
قانون يفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظريات لزم ان يكون
تعريف المنطق مذكورا مكررا وما اورده على ذلك من الايراد نحو يتهد علي [illegible]
ثم المراد   لكونه موقوفا عليه فان قلت هذا مناف لما ذكره العلامة في
من ان ثبوت التصديق بوجود المنطق لا يتوقف على التصديق بالاحتياج المستفاد
من بيان الحاجة لجواز ان يكون له دليل آخر قلت لا منافاة بينهما فان العلامة
حكم ههنا بان ثبوت التصديق بوجود المنطق المستفاد من التصديق بالاحتياج على
على الوجه المذكور فيكون الاول موقوفا على الثاني على تقدير ان يكون حصوله
بهذا الوجه هذا هو المراد بالتوقف ههنا وما نفاه اولا توقفه عليه مطلقا ولا
منافاة بين ان يكون شي موقوفا على شي آخر على تقدير ولا يكون موقوفا عليه
مطلقا قال بعض فضلاء الزمان واقول في تقييد الاستاد فذلكه استفاده
التصديق بالوجود من كلام الزمان اقول قيد التصديق بالاحتياج بقوله
على الوجه المذكور صريح في انه على الوجه الذي منه مستفاد من التصديق بالاحتياج

فسوف

فسوف استفاده على هذا الوجه عليه فلا يتجه الايراد اصلا ولا يحتاج
الى الجواب وانا اقول ان ما ذكره في دفع الايراد هو الجواب المذكور
ولا يلزم من صحة الجواب عدم اتجاه السؤال فقوله ولا يتجه الايراد عزم
سرد عليك كلاما هو ان تقسيم العلم الى التصور والتصديق مشترك
وما هو الحق فيه انه غير مستدرك   ثم المتبادر من عبارة المتاخرين ح
اقول الظاهر ان المتاخرين ارادوا بهذه العبارة ما هو المتبادر منها وهو
انه احد يسمى الادراك صاحب الحكم وهو الادراك المتعلق بما تعلق
به الحكم بشرط تعلق ذلك الادراك بما فيه الحكم بنوع اختصاص وارتباط بالحكم
وتحقيق بان يسمى مصاحبا له فاعتبروا المصاحبة في التعلق بمتعلق واحد
حتى اذا تعلقنا بشي واحد بالوجه المذكور كانا متصاحبين ثم الادراك
المصاحب للحكم في المتعلق هو مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور
النسبة حال كونها معنى حرفيا رابطا بينهما فانه متعلق بهذه المعلومات
الثلاثة بالوجه المذكور والحكم متعلق بهذه المعلومات بالوجه المذكور بعينه
بشرط تعلق الادراك المذكور فيكون مجموع تلك التصورات والحكم متصاحبين
في التعلق بشي واحد وح لا يرد النقض بتصور المحكوم عليه لانه متعلق به
بالمحكوم عليه لانه [illegible] والحكم لا يتعلق به وحده فلم يكن مصاحبا له في
التعلق لا بتصور المحكوم به ولا بتصور النسبة بمثل ذلك فان قلت سيأتي انه
ان الحكم متعلق بالنسبة اولا وبالذات فيكون مصاحبا لتصورها فلم يعتبر ذلك قلت
لان النسبة معنى حرفي ملحوظ تبعا لملاحظة الطرفين ولا يمكن التوجه والالتفات

الشئ بتلك الحالة فكيف يتصور ان تحصلها العقل ويعرض بها اولا وبالذات
في تلك الحالة بل الحق كما اشرنا اليه ان الاذعان متعلق بمجموع الطرفين والنسبة
حال كونها متدرجة فيها رابطة بينهما فيكون مصاحبا لمجموع الادراكات
الثلثة وهذه الثلاثة احد قسمي العلم عند المتاخرين وهي مع الحكم
تصديق عند المصنف بعض آخر كما عند الامام الا ان الحكم عند الامام فعل
وعندهم ادراك على ما نص فضلاء الزمان اقول فيه بحث اما اولا فلان
تفسير المصاحبة بهذا المعنى تفسير اللفظ بما لا يعلم منه اصلا لان المتبادر من
المصاحبة هي المعية الزمانية لا ما ذكره ولا قرينة على هذه العناية واما ثانيا
فلانه اذا اريد بالمصاحبة مجرد التعلق بمتعلق واحد كما يدل عليه قوله فاعتبروا
المصاحبة في التعلق بمتعلق واحد لزم ان يكون التصورات الثلاثة السابقة
مع الحكم نظريات اذا اعتبر مع الحكم المتاخر عنها بالزمان تصديقا ولا يقول
بذلك احد مثلا اذا تصور زيدا والقيام والنسبة بينهما ثم بعد تصور تلك
الثلاثة تصورا استيعابا وحصل لنا الحكم يكون مجموع التصورات السابقة
وحصل لنا الحكم يكون مجموع التصورات السابقة مصاحبا للحكم لان متعلقهما
واحد فيلزم ان يكون تصديقا ولا قائل به فلا محيص عن الالتزام بان المعية
بمعنى واحد المعتبر الزمانية ايضا وانى في العبارة اشعار بذلك على انه
ادعى تبادر ما زعم ولا يخفى عدمه على من له ادنى بصيرة واما ثالثا فلان هذا
التوجيه موقوف على اثبات كون الاذعان متعلقا بمجموع الثلثة اولا
وبالذات وهو ممنوع كما ذكره الاستاد المحقق ومنع ذلك منه مقابلة المنع بالمنع

وهو خارج عن قانون التوجيه واما رابعا فلانه لو رجع عن ذلك وادعى
ان الحكم متعلق بالمجموع واستدل عليه بما ذكره في معرض السند يتوجه عليه المنع
الظاهر اذ لا منافاة بين كون النسبة متدرجة فيها غير ملحوظة بالذات وبين
كون النسبة متعلق الاذعان فان المعنى الحرفي يلتفت اليه بالتبع وان كان
غير ملتفت اليه بالذات ولا نسلم ان متعلق الاذعان يجب ان يكون ملحوظا
اليه بالذات وان تمسك بوجدانه فلا صحة كيف والوجدان عدم يكذبه حيث
نعلم قطعا انه اذا حصل لنا التصورات الثلث ثم سنح لنا الدليل مثلا
لا يحصل فيها بواسطة الدليل الا ادراك النسبة على وجه الاذعان وليس
الاذعان حكما على النسبة حتى يتوقف كونها ملحوظة بالذات هذا المعنى وهو
موافق للوجدان عند من يدعي الوجدان هذا ولو قيل المراد بالادراك
مع الحكم جميع الادراكات الحاصلة مع الحكم بالنظم بمعنى ان يستمر وجود الحكم
بدونها الشديد مع التقويض لم يبعد كل البعد وفيه بحث اما اولا فلان قوله
المتبادر من المصاحبة هو المعية الزمانية ممنوع اذ المتصاحبان اللذان في زمان
واحد ولم يكن بينهما اختلاط لا يكونان متصاحبين وهو الاختصاص بين
الحكم والتصور هو الاتحاد المتعلق بالوجه المذكور واما ثانيا فلان الزوم
الذي ادعاه بقوله لزم ان يكون التصورات الثلاث مع ان التصورات
الثلاثة قبل الحكم لا يكون متعلقها متعلق الحكم وبعد الحكم تصديق عندهم
وكيف يتوهم النقض بالتصور الثاني ثم مع ان المحشي اعتبر ان يكون التصور
شرطا متعلق الحكم والتصور المذكور ليس شرطا وذلك لا يخفى على من له ادنى بصيرة

واما ثالثا فلان بيان ان متعلق الحكم انما هو الثلاثة وسمي منفصلا وكفى للخطر الى النسبة معنى حرفي لا تعود العقل الى التصالة فكيف يتعلق الاذعان
بهو قبول العقل واما رابعا فلان منع ان متعلق الاذعان يجب ان يكون ملتفتا اليه بالذات ساقط اذ لا خفاء في ان قبول الشيء وانكاره كالحكم
عليه وبه مستلزم ساقط اذ لا خفاء في ان قبول الشيء وانكاره كالحكم عليه وبه
مستلزم للتوجه اليه وذلك ظاهر جدا ولا خفاء في ان الاذعان قبول
العقل بمعونة الجزء ولا في ان التوجه الى المعنى الحرفي الغير المستقل بالمفهومية
منه متعذر ومن حيث انه متعلق بالنسبة فتناسب توطئة ما نقله الشارح
على التفصيل وتنشر الى حلها واما خامسا فلان قوله وهو مراد من جاز ان
غير ما غير بان وجدان غيره ان الاذعان متعلق بوقوع النسبة الا النسبة
النسبة كما اختاره واما سادسا فلانه لا شك ان ادراك النسبة التي
هي رابطة بين طرفيها يحصل لنا في ضمن ادراك الطرفين قبل العثور على
الدليل على انها مستان المعنى الحرفي المعقول مع غيره بان يكون التوجه الى
المعنى المستقل ويدرك المعنى الحرفي بمعيته فان اراد انه يتعلق الادراك
على الوجه الاذعان بمعنى النسبة فذلك غير معقول وان اراد انه يتعلق بها
في ضمن الطرفين فرجع ذلك الى ما ذكره المحشي وان اراد انه يتعلق بها باعتبار
الوقوع واللاوقوع كانت النسبة في المعنى محكوما عليه على ان الادراك
الجامع للحكم لا يتاد والتصديق على مذهب الامام والحكماء اصلا فذا النسبي خفي
عند المتاخرين الذاهبين الى ان الحكم فعل وجزء التصديق ومما يحتج

على هذا ان ينبني على العلم التصديقي كما لا يخفى فلا يتعرض لذلك تقصا عليهم
قال بعض فضلاء الزمان هذا غير مفيد بوجه عدم التفات الشارح الى هذا
التوجيه كما سيذكره من انه اثبات لمذهب جديد من غير سند معتمد فلا يرد
انهم لم يرتضوا ذلك وقد ان هذا التوجيه ليس الكلام دلالة عليه اذ الظاهر
من كلامه ان هذا اعتراض عليه وليس الامر كذلك فلا يتعين ان يكون الحاصل
عارضا له قبل اعترض عليه بانه ان اراد بعروض الحكم له ان الحكم
يعرض له عروض العارض لمعروضه فلا شك ان الحكم وسائر الادراكات
عارضة للنفس الناطقة اذ هي محلها كالنور في الحكم وان اراد به تعلق الحكم به كتعلق
العلم بمتعلقه فلا شبهة ايضا انه لا يتعلق الحكم بادراك النسبة ولا
بادراك المجموع بل انما يتعلق بالمدرك واجيب عنه بانه اراد حصوله بعده بلا واسطة
وهذا هو مجموع الادراكات الثلاثة وفيه ان ادراك النسبة ايضا كذلك لان الحكم
كذلك حقيقة وهو ظاهر وفيه نظر اذ لا دلالة للعروض على حصول شيء بعد اخر بلا واسطة
فكيف يراد به ذلك وايضا كثيرا ما يحصل تصور المحكوم عليه قبل تصور المحكوم به او النسبة
ويحصل الحكم بعد ذلك فان صدق في هذه الصورة ان الحكم حصل بعد المجموع بلا
واسطة بناء على ان المجموع حصل عند حصول الجزء الاخير فيكون المجموع معروض
الحكم يلزم ان يكون التصورات الكثيرة التي هي تصور النسبة التي يحصل الحكم
بعدها بلا واسطة جزء اخير منها معروض الحكم ولم يقل به احد وان لم يصدق
في الصورة المذكورة ان حصول الحكم بعد المجموع لم يصدق ان الثلاثة معروض
الحكم بهذه ما قال بعض فضلاء الزمان او اوله من الجواب ظاهر ان اطلاق العروض

على حصول الذي عقيب لشي آخر غير متعارف في اللغة والاصطلاح اذ لا
يقال بحسب اللغة ولا بحسب الاصطلاح ان المعلول حادث للعلة الذي مع انه حاصل
بعده بلا واسطة وما ذكره من الايراد على ما هو ذ بما ذكره الاستاد قدس سره
في حاشيته الشريفة والاولى في الجواب ان يقال وصف الحكم بالعروض للمجموع
الادراكات الثلث باعتبار انه حاصل عارض للعلوم تلك الادراكات
بناء على ما ذهب اليه المتأخرون من ان الاذعان متعلق بوقوع النسبة او لا
وقوعها فيكون من قبيل الصفة بحال المتعلق على ان العلم متحد مع المعلوم
بالذات ومع ما يبتنى على ما ذكره الاستاد من انه بالحقيقة عارض للنسبة لا
للمجموع ولانه ليس اذ الحكم عنده من عوارض الصورى بالادراك مع انه فعل من
افعال النفس لا علم حتى يكون له معلوم عنده ويصح انه اراد بعروضه للادراك
عروضه لمحله على مذهب الامام والحكم حصل بتصور النسبة التقييدية على
نحو تصور الطرفين لان الطرفين ملحوظان قصدا واما النسبة فهي آلة لملاحظتهما
فبعد تصور النسبة ازداد حال الطرفين في الانكشاف فيما اذا الحكم به از
داد حال النسبة في الانكشاف والطرفين ايضا فالحكم ادراك متعلق اولا
وبالذات بالنسبة وبواسطتها متعلق بالطرفين لانه على ان هناك عروض بل
عروضا واحدا للنسبة بالذات وللطرفين بالواسطة واتحد الادراكات
مع صار بعينه مذهب الامام بل مذهب الحكماء ايضا ولم يمكن فهم مراد معنى
لان محل الحكماء اسقاط التصديق وجعل التصورات الثلث شرطا خارجا
معناه ان التصورات الثلث التي قبل الاذعان شرط للادراك البسيط

الذي

الذي هي حالة ادراكية حصلت عند الاذعان والقبول وهو الامام للتركيب
وجعل التصورات شطرا معناه ان تلك الحالة الادراكية التي ذكر ما هي من
حيث انها متعلق بتلك الامور وينكشف بها حالها مركبة منها بعد ما وجدت
الوجدان بسيطة بعد اعلم وبعدها وجدت كذلك نقل الي من بعض فضلاء
الزمان انه حقق هذا المقام على وفق ما وجدت وفيه نظر اما اولا فلان
قوله الحكم ادراك متعلق اولا وبالذات بالنسبة غير مسلم وتقدير المستند آنفا واما
ثانيا فلانه ان اراد بقوله اي الادراكات ان الادراكات الثلث
الحاصلة قبل حصول الاذعان متحد فذلك غير معقول وغير لازم مما ذكره وكلامها
ظاهر انه لو ان اراد به ان الاذعان المتعلق بالنسبة والطرفين حالة ادراكية
واحدة وهي ادراك الثلاثة بوجه ما فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون تلك
الحالة الادراكية مركبة اذ من الجائز ان يكون بسيطة ومتعلقة بمجموع النسبة
والطرفين من حيث المجموع وعلى تقدير تسليم انها مركبة من ادراكات الامور
الثلثة من حيث انها متعلق بتلك الامور وينكشف بها حالها فليس ذلك
الامام اصلا اذ تلك الحالة الادراكية التي هي الاذعان هي احد اجزاء التصديق
على مذهب الامام والتصورات السابقة على الاذعان والخارجة عنه هي شرائط
التصديق عند الحكماء لا الامام اجزاء للتصديق لا الادراكات التي يعقب
انها الاذعان على تقدير صحة الحالة الرابعة بعض فضلاء الزمان اقول
قد يتوهم ان النسبة لما لم تكن ملحوظة بالذات بل هي آلة لملاحظة الطرفين كان ادراكها
ادراكا للطرفين كذا توهم مثل ذلك في الحكم ويترتب على ذلك اتحاد الادراكات

والكل ممنوع لان ادراك النسبة متعلقة بين النسبة لكنها ليست ملحوظة بذاتها
بل ملحوظة من حيث انها رابطة بين الطرفين المذكورين بادراك سابق
على ادراك النسبة بل مع ادراكهما ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراك
النسبة ادراك الطرفين كذا الحال في الحكم ثم ما ذكره من التوقف المذهبي
لا يكاد يسمع كما لا يخفى على من استقام فطرته وكذا ما ذكره في توجيه
قول الامام بالتركيب اذ على تقدير اتحاد الادراكات كما صرح به بين التركيب
وان اراد اتحاد الادراكات بان ادراك واحد من تلك الادراكات
المتعددة يكون ذلك الادراك هو التصديق فهو مذهب الامام وليس مذهب
الحكماء وبالجملة حيث يتحد المذهب الذي بين ساير التصديق والمذهب القايل
بتركبه بالنسبة الى وجدانه فحاله حال ما ادعى بعض المحشين وجدانه كما سلف
من الكلام عليه ولي فيه نظر من افتقر له فحاله حال ما ادعى بعض المحشين وجدانه
غير بل حاله حال وجدان هذا القايل حسب وجدان الحق متعلق بما ثبته (?)
وحده بلا سند معتمد به اراد بالسند السند المتعين به دلالة قوله
ادراك من حكم على ادراك الموضوع له ودلالة موضوع الحكم على التصورات
الثلث فان تلك الدليلين منظور فيهما قال بعض فضلاء الزمان
اقول هذه العبارة تحتمل وجهين احدهما ان القول بانه بسيط بدعوى
من غير سند معتمد يدل على ذلك بعيد ويدل على ذلك قال عد بكسره ومانه لولا
الامام صرح بتركب التصديق في كتبه لما انتسب ذلك المذهب اليه ويتجه عليه ان
الكاتبي صرح في شرح الملخص بذلك الا ان يقال الكلام مع الكاتبي انه لو كان الثاني

ان الكاتب مذهب جديد واحداثه من غير سند معتد به بعيد وفيه شناعة
ذلك وبعده بعد جعله لا يقتضي عدم الالتفات اليه في حمل العبارة عليه والوجه
ان يقال ان المراد بان اثبات مذهب جديد لاحد ونسبته اليه من غير سند معتمد
عليه يدل على كون ذلك مذهبه بعيد جدا فلا ينبغي ان يلتفت الى توجيه
كلام وما نقل عنه فذكره يوافق هذا التوجيه مراعاة ولما لم يكن عينا
سند معتمد يدل على ان مذهب الحكماء ذلك لم يحمل كلام عليه وفي هذا نظر
من ان فقدان السند المعتمد عليه غير مسلم فان الحكم لما كان فعلا عنده
لم يكن على مذهب الحكيم في التصديق ولا على مذهب الامام اذ التصديق
عنده قسم من الادراك وما يكون الحكم عينه او جزءه لا يكون ادراكا
عنده وصرح بانه بالتصديق ادراك مع الحكم فان احدا في نسبة واحد صرح به
الشيخ بنقل التوضيح على انه ليس على مذهب غيره في ذلك الامر
فانطبق التعريف على مذهب الامام فحمل العبارة المذكورة على
لا يساعد مذهب الامام حسب ما اختاره الشارح بعيد لفظا ومعنى اما
لفظا فلانه صرف للعبارة عن ظاهرها الى ما لا يفهم منها اصلا كما لا يشتبه
على من له ادنى انصاف واما معنى فلان المتاخرين لما صرحوا بان
الحكم فعل وصرحوا ايضا بانه ماخوذ في التصديق بقولهم وقال المحقق
التصديق فيكون التصديق عندهم مركبا من فعل وادراكات فلا يكون ادراكا
عندهم ولا ينبغي ان يغير كلامهم بما يقتضي ان يكون ادراكا فالاولى ان يحمل
الكلام على ما هو المتبادر منه وارد بالادراك المصاحب للحكم لمقتضاه ايضا

قال بعض فضلاء الزمان اقول فيه بعد الاستاد قدس سره مغدورة العرف
على الظاهر بما ذكره من ان اثبات مذهب جديد بغير سند معتمد بعيد جدا فلذلك
قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر لكان فيه نسبة مذهب جديد الى المصنف من غير سند معتمد
يدل على انه مذهبه بل من غير سند معتمد دال على ثبوت اصل ذلك المذهب كما
اوما اليه سابقا وما ذكره المحشي يحمل على ما بعده قدس سره وما ذكره من البعد
المعنوي مدفوع بان التصريح الذي نقلناه يبعد عن المصنف وكلام غيره لا يصير قرينة
على تعيين معنى كلامه فظهر انه والاولى ان يحمل على ما هو المتبادر منه
على انه يرد على ما زعم انه صعوبة حقيقة ما قيل ولى فيه نظر لان مع والمستند
طرد اثبات مذهب جديد يعلم انه ليس على المذهب المشهور ليس ببعيد
ومع ذلك فيه ... فقيل يمكن ان يقال هذه المركبات الست لا وجود
لها اصلا الا بحسب الاصطلاح ولا يحب غيره فلا يكون نقض التعريف بامور
فرضية والا نقض للانسان فرد غير حيواني وتقض تعريفه به فاجيب بان
قوله ولا يحب غيره اذ لها وجود بحسب الاعتبار اذ العقل يعد ان يعتبر تركيب الحكم
الموجود في الذهن مع كل واحد من الامور الثلثة الموجودة فيه مع كل ما شئ
فاذا اعتبر يحصل موجودات اعتبارية ينتقض التعريف بها وفيهما نظر
اما في الجواب فلان حاصله ان تلك الصور الست امور اعتبارية فرضية فاذا اعتبرت
حصل موجودات اعتبارية وينتقض بها التعريف فلا يلزم ان يعود ويقول له
اذا جاز نقض التعريف بالامر الاعتباري فلتعرف الانسان بالحيوان ونقض
تعريف الانسان وقس عليه نظائره واما في السؤال فلانا لا نسلم ان تلك المركبات

الت

الست لا وجود لها اصلا اذ عند حصول الحكم يحصل تلك المركبات الست
فيكون حاصلة عند حصول التصديق قال بعض فضلاء الزمان اقول الاولى ان
حاصل الجواب ان تلك الصور امور اعتبارية فرضية بل حاصله انها امور بحسب
نفس الامر يمكن اعتبار الوحدة التركيبية فيها كما اعتبر اهل الاصطلاح مجموع
الثلاثة مع الحكم مركبا واحدا فكما ان المجموع واحد اعتباري كذلك تلك الصور
الست مركبات متصفة بالوحدة الاعتبارية فينتقض التعريف بها لان
حاصل التعريف ان التصديق هو المركب من التصور والحكم الذي له وحدة اعتبارية
وعلى هذا توجه دفعه ان يقال المراد الوحدة الاعتبارية التي اعتبرت في الاصطلاح
او يقال ان المركب من الثلاثة والحكم له وحدة نوعية في نفس الامر اذ به يصير المركبات
قضية واحدة هي نوع من انواع المركبات بخلاف الصور الست فانها ليست
لها وحدة كذلك اذ لا يحصل لها نوع من انواع المركب لان انواع الموجود بل
ممتزج المركب الذي يعتبره العقل من الهيولى والصورة النوعية بدون الصورة
الجسمية اذ من الصور بدون الهيولى والصورة النوعية بدون الصورة
الجسمية ولا اعمال على هذا التقرير بل ان تقول ما ذكره هذا المحشي لا يخفى
وكان مراد من قال بان المركبات الست لا وجود لها اصلا انه ليس فيها تركيب
اصطلاحي او تركيب يحصل نوع واحد من انواع المركبات كما ذكرنا فح
لا يرد على مقصوده شئ وفيه بحث اما اولا فلان لو كان النقض بتلك الصور
الست بشرط عروض الوحدة وعروض الوحدة لها متحقق في نفس الامر كان
النقض بالامر الاعتباري الغير الواقع فيها ويعود الايراد وان كان النقض

تلك الصور بشرط امكان اعتبار الوحدة التركيبية كما هو ظاهر عبارته كان المتصف
بالامر الواقع في نفس الامر ولان للاجزاء المكانية واقعة في نفس الامر وامكان
اعتبار الوحدة واقع بينها ايضا كان المتصف بالامر الواقع فهاهنا وينافي
ذلك قول المجيب اذ لها وجود بحسب الاعتبار فلا يسمع حمل كلام على ذلك واما
ثانيا فلانا لا نسلم ان اهل الاصطلاح اعتبروا المجموع الثلاثة مع الحكم مركبا واحدا
بل انهم سموا المجموع بالتصديق والمجموع من حيث هو مجموع واحد كان المركب
من حيث هو مركب واحد واما ثالثا فلانه لا يلزم ان ما يحصل المدركات امرا
واحدا نوعيا يكون له وحدة نوعية في نفس الامر الا ترى ان الحاضر الادنى
يحصل امور كثيرة وبسائط مثلا واما رابعا فلان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني
من جوع اذ مبناه على ان ما يحصل الامور المتعددة امرا واحدا لا بد ان
يكون له وحدة وذلك ظاهر البطلان وعلى ان المركب من الثلاثة والحكم وحدة
نوعية وليس المركب من الاشياء والحكم مثلا ذلك في نفس الامر وهو الحكم
ظاهر اورد في توضيح ما هو بصدده قيل هو الفرق بين ادراك النسبة
الحكمية والحكم لكمال اللابس بينهما انهما متحدان بالذات وبالزمان ايضا
في بعض من المواد كالاوليات وذلك لان ادراك النسبة الحكمية هو ادراك
النسبة التامة الخبرية الثبوتية في القضية الموجبة والانتفائية في القضية السالبة باعتبار
عدم عروض القبول لها والاذعان بها للنفس الناطقة والحكم هو هذا الادراك
بعينه لكن بشرط عروض القبول والاذعان للنفس فهما متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار والاول متقدم على الثاني في جميع المواد لان صورة النسبة التامة الخبرية

ما لم يحضر عند النفس لم يمكن لها الاذعان بها وفيه نظر اما اولا فلان عروض
الاذعان للنسبة الحكمية التي هي امر جزئي غير متصف بانه غير معقول لان الاذعان حالة
ادراكية متعلق بمعلوم يلحقه النسبة الطرفين حال كون النسبة موجودة فيما بينهما كما
هو الحقيقة وقد اعترف بهذا القائل فيما سينقله عنه بقوله مثلا اذا ادرك
زيدا ومفهوم الكاتب والنسبة الحكمية بعد ذلك تقرر كان زيدا كاتبا
على وجه الاذعان والقبول واما ثانيا فلان الاذعان حالة ادراكية
في الحقيقة فلو كان عارضا للنسبة الحكمية كما حسبه يكون النسبة المذكورة
لا محالة معلومة ما ذكر من تعلق بالنسبة الحكمية ادراكان ادراك تصوري
سابق واذعان فان اراد بالحكم الاذعان لم يصح ما ذكره هاهنا من قوله
الحكم هو هذا الادراك بعينه لكن بشرط عروض القبول لها والاذعان بها
وان اراد به التصور السابق بشرط اقتران الاذعان به لم يصح ما ذكره
فيما سينقله عنه من قوله وسمي ادراكا ايضا حكما هو مجرد التصديق على
مذهب الامام ونحن على مذهب الحكماء اما التصديق اذعان على
مذهب الحكماء لا التصور النسبة الحكمية بشرط اقتران الاذعان بها واما ثالثا
فلان ادراك النسبة التامة الخبرية عنده بشرط اقتران الاذعان بها
ادراك النسبة الحكمية فكما انه ما لم تقترن بالاذعان لم يكن حكما كذلك
ما لم تقترن بعدم الاذعان لم يكن النسبة الحكمية وح يمتنع تقدم ادراكها
على الحكم مطلقا اذ لا يوجد الاول في الاوليات مثلا وعلى ان الاذعان
لازم لادراك النسبة هناك فلو ادركت مقرونة بعدم الاذعان يلزم

وجود الملزوم بدون اللازم وقوله صورة النسبة ما لم يحصل عند النفس لم يكن
لها الاذعان فان بها يستدل على تقدم مطلق ادراكها لا تقدم ادراكها
متنوعا بعدم الاذعان الذي هو ادراك النسبة الحكمية عنده قال بعض فضلاء
زمانه قدس سره اقول هذا الكلام الذي نقله عن هذا القائل يحتمل من
وجوه لكن في كلام المعترض ايضا اشياء ولا بد ان ننبه عليها اما الاول
فمسبوق بمقدمة هي ان القدماء لم يثبتوا ابعد تصور الطرفين سوى الادراك
الاذعاني الذي هو الحكم فلا محالة يكون ذلك الادراك متعلقا بالنسبة
التامة الخبرية الثبوتية في الايجاب والسلبية في السلب واما المتاخرون
فقد اثبتوا تصورا آخر يسمى عندهم النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب
والسلب عندهم وتلك النسبة ثبوتية عندهم في صورتي الايجاب والسلب
اذا ظهر لك لاح ما في كلام هذا القائل من الخلط والخبط وذلك لانه
لا يكون هناك نسبة واحدة هي مورد الايجاب والسلب ولا يكون
النسبة ثبوتية في جميع المواد ولا يمكن اجزاء التصديق عند الامام ادراكات
اربعة بل ادراكات ثلثة يمكن احدها معتبرا باعتبارين ولو اعتبر ادراك
واحد ادراكين بحسب اعتبار مقارنته لغيره وعدم مقارنته لكان
مثله في تصور المحكوم عليه والمحكوم به باعتبار مقارنته الحكم وعدم مقارنته
وايضا جعل هذا القائل الاذعان والقبول اجزاء وراء الادراك
مقارن له وهو خلاف المحسوس ففيه بحث اما اولا فلان ما نسب الى القدماء
من انهم لم يثبتوا ابعد تصور الطرفين ادراكا سوى الادراك الاذعاني الذي

هو الحكم فهو قريب للامور بل اراد الشيخ الرئيس منهم قال في منطقه بعد ان قال
ان القضية الحملية انما تتم من ثلثة امور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما ان مجرد
هذه الامور الثلثة لا يكفي في كون هذه الامور قضية بل لا بد ايضا من امر
اخر هي نسبة هذه للامور الى الاشياء انفسها بانها مطابقة لها ام لا
وهو صريح في ان في القضية تصورا آخر سوى تصور الطرفين والنسبة وهو
الادراك الاذعاني فكيف يصح اطلاق هذا القول عليهم فرية بلا مرية واما ثانيا
فلان عدم وجدان نسبة واحدة يرد عليها الايجاب والسلب على
تقدير تسليم لزوم ذلك من كلامه انما يكون مخفيا عند هذا القائل ان
كان وجب ان يكون مذهبه مذهب المتاخرين وليس يجب ذلك فلعله انما
قوله ان كلامي هذا مبني على ما ذهب اليه القدماء وقد اعترف به القائل
ان ليس عندهم نسبة كذلك فلا يكون هذا الاشكال واردا فيما ذهب اليه واما
ثالثا فلانه ان اراد انه لا يمكن التصديق مركبا من الادراكات الاربعة
عند الامام الذاهب على ان الحكم فعل ذهني واعم فممنوع وليس في ذلك
خلل عندهم وان اراد انه لا يمكن تركيبها عنده من وافقهم ومن
خالفهم في كون الحكم فعلا فهو فرع ان يعني ان هذا الادراك هي مغايرة ذاتية
عندهم وهو اول المسئلة ولو سلم فلا يتحول الي كما خالفت في ذلك معهم
خالفت معهم فيه ايضا واما رابعا فلانه ان اراد انه جعل الاذعان
امرا وراء ادراك النسبة التامة الخبرية فممنوع ولا يلزم منه ان لا يكون الاذعان
امرا وراء ادراك النسبة التامة الخبرية المسمى بالادراك وهو ظاهر وان اراد انه جعل

امر او بادراكات لا يمكن ان يحصل التصديق بدونها فهي وكشوه عبارة
المنادة على خلافه ثم قال وانا اقول في كلام المورد منع ذلك ان ما زعم من ان
حصول الاذعان بالنسبة التي هي معنى حرفي غير معقول بناء على ما علم من ان
الاذعان حالة ادراكية يتعلق بمعلوم ملتفت اليه والطرفان حال كون النسبة
موضوعا منها غير معقول في الحالة على ما سبق منه لا نسلم اذ لم يرد فيما ذكر
عليها دليله منها من الدعوى المجردة التي اوردها في صورة منع خارج من
قانون التوجيه كما سبق على انا نعلم قطعا انه لا يحصل لنا بعد تصور الطرفين
الا الحالة الادراكية المتعلقة باتحاد الموضوع بالمحمول ولا يحدث لنا ذلك
علم آخر بالطرفين بل الطرفان معلومان بادراك سابق باق وقت الاذعان
بذلك الاتحاد ملحوظا على الوجه الاجمالي لا يمكن ملاحظة الا بتبعية الطرفين
ولا حاجة في ذلك الى تعلق علم آخر بهما سوى العلم الذي حصل لنا قبل الاذعان
وعلم من ذلك ان ما زعم من اعتراف الشيخ من تجويز الغرض المعنى الحرفي النسبة وذكر
الطرفين بالاثنين ما اليه من انه لا يمكن التعبير عن المعنى الرابطي الا بذكر المتعلق
وفيه بحث اولا فلان كون الاذعان حالة ادراكية يتعلق بالعلم ملحوظ اليه مع
الطرفان حال كون النسبة مفهوم فيما منها امر يشهد بصحة قولنا في تقريره
بما ذكره بعيد وبالجملة ان اوبت بادوات ... غير معقول به
غير معقول ولا يلتفت اليه كيف لا ولو كان معناه ما توهم لما جاز تفسيره بامثال
ذلك بعيد جدا واما ثانيا فلانا قد نقلنا عن الشيخ آنفا ان ادراك
امور ثلثة انما هو بعض لحظة بها لا يكفي في كون هذه الامور قضية بل لا بد من ادراك

نسبتها

نسبتها الى الخارج وهي ليس الا المطابقة فلا بد للتصديق من هذا الادراك
فهو اما ان يتعلق بالطرفين المربوطين على ما هو الحق او بالنسبة الحكمية على ما زعم حتى
يكون متعلق الحكم ادراكا ان هذه النسبة مطابقة للاشياء انفسها اولا لكن الثاني
باطل اذ الادراك المذكور ادراك غير مستقل بالمفهومية ومن خواصه على ما
تقرر في محله ولو اعترف به المتأمل امتناع توجه النفس اليه حال الحظة
وعدم بها فلا يتعلق الحكم بها فتعين الاول وهو المطلوب واما ثالثا فلان ما ادعاه
من كون ايراد ذلك في صورة منع خارج عن قانون التوجيه في حيز المنع
وسنده الرجوع على ما تقدم واما رابعا فلان العلامة قد ذكره في الحكم
الكل في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية بادراك ان الاوقات المتغايرة
منهما واحد او غير آخر من الوجود الحقيقي والتعدد عن وجوح في انه يتعلق
بالطرفين المربوطين لا بربطهما والا لوجب ان يقال في تفسيره انه ادراك
ان ربطهما واقع او ليس بواقع او ليس بواقع فلا يكون الحكم الا صورة
وحدانية مشتملة على الطرفين وما هو مقتضى هذا الحكم الا صورة اتحاد النسبة
مع او آخر تقتضي ان يكون المحكوم عليه وبه غير ما هو محكوم به وعليه في اصل القضية
واما خامسا فلان فرضه لو كان ذلك لكان عليه ان يقول تصور ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة لو كان ذلك لكان عليه ان يقول تصور ان النسبة
لا ان يزيد الكاف اولا ادمنطوق هذا النص تعلق الحكم بالطرفين المربوطين
لا بالنسبة او وقوعها كما توهم ثم قال ومن ذلك انه يمكن دفع ما اورده عليه
ثانيا بانه ربما يتجاوز الحكم فعل كالامر موقف المناظرين فلا يلزم تعلق ادراك بين

مابشرط لا فيا قصى ذلك قوله ويسمى ادراكه حكما لجواز ان يريد به ذلك
الادراك بشرط مقارنة الاذعان او لعله قرينة كلام القوم وفيه
بحث اذ لو كان مختاره ان الحكم الذي هو جزء التصديق هو الفعل لما قال
ان هذا الادراك هو الحكم الذي هو جزء التصديق ويسمى ادراكه انه حكما هو جزء
التصديق على مذهب الامام وهو على مذهب الحكماء اذ قوله هذا ايضا دل على
عدم ذاب كون الحكم الذي هو جزء التصديق عند الامام فعلا من افعال النفس
كيف لا وعلى هذا لو كان علمنا بان هذا المدرك قد يكون حكما هو جزء
التصديق عند الامام فما ادعاه من انه الجايز ان يكون المراد ان هذا
الادراك بشرط مقارنة الاذعان هو الحكم هو بعينه ما اورده المحشي قدس سره
فالشق الثاني من الترديد فيرد عليه ما اورده عليه وهو او طلاق الشبه على احد
كان دعوى ان قوله هذا اشتهر كلام القوم لا ساني ما ذهب اليه خلاف ما بنى
عليه عبارته ثم قال ومن ذلك انه يمكن ان يقال يراد انه لا بد ان ادراك النسبة
مع قطع النظر عن عروض القبول ادراك النسبة الحكمية وهو متقدم عنه
فيمنع تقدم ادراكها على الحكم او مراده التقدم الذاتي لا الزماني كيف
وقد صرح فيما اول كلامه اتحادهما زمانا في الاولسانيات فلا يجوز حمل
المتقدم في كلامه على الزماني وحمل قوله اعتبار عدم عروض القبول على
عدم اعتبار العروض لا يبعد كل البعد اذ يجوز ان يراد به اعتبار عدم
عروضه له في حد ذاته فان النسبة مسلوب عنها في حد ذاتها ح اعدا
فيصح ان يوصف الادراك المذكور بعدم عروض القبول بهذا المعنى فان

القبول

القبول في امر عارض له مقارن وهو حال عنه في حد ذاته وايضا يمكن
ان يراد باعتبار عدم العروض اعتبار اعتبار العروض والقرينة على ذلك
العبارة تصريحه باتحادهما في الزمان في الاولسانيات فيجب الحمل على ما ذكرناه
من احد الوجهين والمناقشة في العبارة بعد ظهور المعنى ليس من دأب
المحصلين وعلى هذا يندفع ما ذكره من انه لا يلزم تقدم مطلق ادراك النسبة
لا بعدم ادراكها متصوفا بعدم الاذعان اذ لا يندفع بهذا التحايل لما عرفه
كما علم مما حققناه من ان مراده تقدم ادراك النسبة بالذات على
مقارنة القبول لها وفيه بحث اما اولا فلانه لو كان مراده هذا القايل
ذلك لكان عليه ان يقال هو مع عدم اعتبار العروض واللاعروض
هو ادراك النسبة لانه باعتبار ذلك هو هذا او هو ط فلا يتوقع ما اورده
عليه سواء كان المراد بالتقدم التقدم الذاتي او الزماني او المتقدم على
الحكم فان هو هذا الادراك لا مع هذا الاعتبار ولا مع اعتبار آخر
ودعواه ان ادراك النسبة المتصور هو ادراكها مع اعتبار عدم المقارنة
وما ادعاه من انه لا بعد اراده عدم الاعتبار من الاعتبار بين من ما ليس
ان يقال انه من الجايز ان يكون المراد من احد النقيضين هو الآخر واما
ثانيا فلانه لو كان المراد من اعتبار عدم العروض اعتبار عدم عروضه
في حد ذاته لكان تصور النسبة في حد ذاتها تصورا اسنادها ولم يقل احد
من القائلين الى ان التصديق تصور مع الحكم والتصور الساذج لا يكون
مع الحكم كيف ولو كان تصور النسبة في حد ذاته تصورا اسنادها لبطل

قوله انه شرط اقران الادعان به تصديق او حكم لا تسليم اجماع المباحثين

وانما قلنا ان ذلك كذلك اذا للشيء في ذاته لا يزول عنه لعروض غيره له واما

ثانيا فلان اراده هذا المعنى من هذه العبارة بعيد كل البعد وما ذكره

من التوجيه انما يكون قريبا لو اقتضى اتحادهما بالزمان في الاوليات اذ لا تعلق

بها الاعتبار ان وهو لا يوجب ذلك ولو سلم فهو من باب الاحتمال ان

هذا انما يرد على هذا الكلام الوارد على هذا لو لم يكن المراد ما ورد عليه الايراد

فهو كاشف على ان اراده اعتبار وعدم الاعتبار انما يصح هناك لو وجب

ان يكون المتقدم على الحكم هذا التصور مع هذا الاعتبار واذ ليس فليس

وحمل المعية على الزمانية حمل الشيء على الاخص على الذاتية لحكم بانا بالحس

مع الكل لتقدمه عليه ذاتا والجيب على الزمانية فحكم بانه مع الكل لحصولهما معا

في زمان واحد والعلامة رجح حملها على الزمانية المتبادر

فلا يرد ان ادراك احد الطرفين اذ النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة قيل فان قلت

هذا اذا لم يكن النسبة اولية اما اذا كانت اولية فحصولها مع حصول الحكم دايما

وكذا حصول احد الطرفين وكيا من تلك النسبة وكذا حصولهما فكيف فيتنقض

بانواع تصورات مغايرا للتصور التي ادراك هذه النسبة بخصوصها وكذا التصورات

التي للنسبة وان كان حصولها مع حصول الحكم دايما لكن هذا النوع من الادراك

لا يكون حصوله مع حصول الحكم دايما والمراد هذا فانه دفع الاعتراض وفيه نظر

اما اولا فلان ما ذكره في تعريف التصديق هناك لا يعلم منه ما سماه مراد الاصلا

واما ثانيا فلانه ليس هنا ولا مبينا ان الادراك الحاصل مع الحكم دايما نوع ان

احو

احد النوعين لا يحصل بدون الحكم والاخر يحصل بدونه فالحصر فضلا زمانه

فكيف يكون اول الاول موضوع ما بني هذا التقسيم الا الانواع فاذا قدمتم

بدوام الحصول مع الحكم يكون معناه دوام حصول ذلك النوع ونوع ادراك

النسبة قد يحصل بدون الحكم وكذا المركبات المذكورة وان لم يتحقق بدونه

المادة المعينة بدونه فلا يعد في اراده هذا المعنى واما الثاني ففيه حيط على

ادلم نوع هذا القائل ان الادراك الحاصل مع الحكم دايما نوعان احدهما

لا يحصل بدون الحكم والاخر يحصل بدونه بل دعواه ان الادراك الحاصل

مع الحكم دايما نوع واحد هو التصديق والتصور الابيع المذكور ليست من هذا

النوع لانها قد توجد بدون الحكم ثم كيف يتوهم ان الادراك الحاصل مع

الحكم لو نوع واحد يحصل بدونه فانه مشتمل على تناقض ظاهر على من يحث الحال والا

التعريف

فلان غاية ما لزم من التقييد المذكور ان يكون نوع واحد من العلم الذي هو

تصورا يكون مع الحكم دايما وما ذكره هذا القائل ان المراد ههنا نوع تصورا

يكون مع الحكم دايما وما ذكره هذا القائل ان المراد ههنا نوع تصور يكون مع

الحكم دايما وهو غير ما فهم من التقسيم ضرورة صدق الاول من عدم المعني على هذه

المفروضة وعدم صدق الثاني منهما عليها فلا يكون ما ادعاه انه هو المراد معلوما

من التعريف المذكور وهو عين ما ادعاه المحشي فكيف يكره واما ثانيا فلان هذا

القائل لو لم يكن مراده ما ذكره منه المحشي العلام فكيف يكره كان الكلام في قوة

التقسيم

انما نوعا آخر من العلم لا يمكن من التقسيم المذكور بين اذ لكل واحد من

معينة دايما واما مع الحكم او مع عدمه والا لم يكن من القسم فكل واحد من قسمي التقسيم عدم

عموم وخصوص مطلقان وهو بطريق فيكون لنوع آخر فلا يكون التقسيم الى
النوعين حاصرا اقول ما ذكره هو ان العدم دخوله في الثاني من القسمين لاشتماله
على التناقض انما يجب ذلك لو وجب ان يحمل الدوام الواقع في الكلام على
الدوام الذاتي وليس يجب ذلك لجواز ان يحمل على الدوام اللازم للضرورة
بشرط المحمول فيكون شاملا للدوام الذاتي والعرضي الذاتي معنى الا ان يكون لم
نوع لا يكون حصوله مع حصول الحكم دايما بدوام ذاتي فلنعد الى المحشي العلامة
قدس سره ان هذا اغرب من كلامه الشيخ ان الدوام اي دوام الحكم يلزم ذلك
على انه لا معنى للتصورات الثلاث المذكورة الا حصول هذه التصورات الحاصلة
مع الحكم دايما فلو كان هذه قد يحصل مع الحكم وقد لا يحصل فهو لكان ما يحصل
مع الحكم دايما لا يكون موجودا دايما ولا معنى للتناقض الذي ادعى هنا الا هذا
فما ادعاه انه خبط جلي هو كلام حق لكن كلام المحشي قدس سره بل من هذا القبيل
المقولات متباينة فان قلت اذا كانت المقولات متباينة بصدق
على الكم الحاصل في الذهن مثلا مقولة اخرى لكن ذهب التحقيق الى انه في الذهن علم
ويندرج تحت الكيف قلت انما يلزم عدم صدق مقولة اخرى لو كان في الذهن
مندرجا تحت الكم حتى يصدق عليه في الكم ومقولة اخرى الا اذا لم يكن مندرجا
تحت الكم بل يكون مندرجا تحت مقولة كما عرفت مما حققناه لكن في الحواشي الى الآن
فلا جرم يصدق تلك المقولة عليه ولا يقدح ذلك في تباين المقولات قال
بعض فضلاء زمانه قدس سره اوامر البين ان الدوام والثبات لا يتبدل باتحاد
الوجود فان ما يمكن انفكاكه عن الشيء لا يكون دائميا لما ذكره بالجسم قوله

والمثال

والمثال فان الاول والذهن اذا كان من مقولة الكيف مثلا والاول الخارجي
من مقولة الكم فهما متباينان بحسب الجنس العالي فكيف يكون احدهما هو
الآخر مع ان برهان الوجود الذهني يدل على ان الامر الواحد له كون من الوجود
يعني ان المهية واحدة والوجود مختلفة على ان الامر الواحد له كون في الوجود
يعني ان المهية واحدة والوجود مختلفة على ان هذا القائل يقول بذلك كما
هو مذهب الجمهور لا بالشبح والمثال وهو البين انه لا يمكن الجمع بين تبدل
المهية بتبدل الوجود وبين القول بمذهب الجمهور وفيه بحث اما اولا فلانه
ان اراد ان كل ما يمكن انفكاكه عن الشيء في ضمن افراده في نحو واحد من
الوجود او النحوين لا يكون من ذاتياته بحسبه او بحسبهما فهو منقوض بوجود
الاجناس في افرادها بحسب نحو واحد من الوجود فان بعض ما يمكن ان
ينفك عنه في ضمن فرد بحسب الوجود الخارجي مثلا قد يكون ذاتيا له في ضمن
فرد آخر بحسب هذا النحو من الوجود وان اراد ان كل ما يمكن انفكاكه
عن الشيء لا في ضمن افراده لا يكون من ذاتياته فممنوع ولو سلم فلا نسلم كلما فيه
واما ثانيا فلانه لو استدعى كون احد الامرين من الآخر ان لا يكون
الامران متباينين بحسب الجنس لم يصح قولنا الانسان موجود اذ الانسان
من مقولة الجوهر وليس الموجود حينئذ عرضه من مقولة فضلا عن الجوهر
فهما لم يكونا من مقولة واحدة ومع ذلك يصدق احدهما على الآخر
فلم لا يجوز ان يكون الامران من مقولتين وكان احدهما هو الآخر واما
ثالثا فلانه ان اراد ان الدليل قد دل على ان الامر الواحد بالعدد قد تعدد

في الخارج وما ذكره من ان ما ادعوه من الاتفاق على وجود العدد فهو امر يشهد بكذبه
الوجدان والبرهان على ما سبق الى الاشارة وان اراد به ان مقتضاه ما قولهم منه
قوله ليس منافيا للمذهب الحق فان كونه من ذلك موجود ومنه ما ذكره من
ان هذا بعينه هو القول بالشبح والمثال فهو محل المنع وانما يكون كذلك لو كان
القايل بالشبح قايلا بان العلم موجود في المعلوم وانما يكون امر مباينا غير الاخر
بالاعتبار وليس كذلك كالاخفي ثم قال انا نتوهم من انه حين اتحاد الماهيتين لو فرض
كون الامر الذهني موجودا في الخارج لكان عينا للموجود الخارجي غير مسلم اما
اولا فلان برهان الوجود الذهني دال على وجود الاشياء انفسها في الذهن
لا على وجود شيء يكون عينه على تقدير او غير واقع والا لكان ادراك كل شيء وجودا
ذهنيا لجميع ما عداه واما ثانيا فلانه انما اراد انه على تقدير وجوده الخارجي
عينه فليس كذلك فان الكيف المذكور موجود عنده في الخارج قائم بالنفس
وقد صرح هو بوجوده الخارجي في مواضع متعددة مع انه ليس عين ما لكم كما صرح
هو بوجوده الخارجي في مواضع متعددة مع انه ليس به يعينها وان اراد انه
على تقدير وجوده خارج النفس عينه فهو غير مسلم لانه عرض قائم بالنفس فاذا
فرض قيامه بغير النفس او بذاته كان كيفا قائما بغير النفس او قائما بذاته لا كما
وذلك ظاهر على قول المحققين الذي ذكره في الحواشي انه يدعي على انها في هذا الزعم
وهي ان الوجود بغير الماهية متعدد تمت حاله على التحصيل وهل هذا الا كما تقول
احد ان زيدا حصل في الدار بهذا الحال غير زيد وهو كلام متناقض حال
عن ... ادمي البشر انه لا يكون كذلك ... الا عارضا زيد وقد فصلنا ذلك
فيما كتبنا على حواشي الشرح الجديد من ذلك ... الصادق ... ثم بحث
اما اولا فلان هذا انما يوجب كون ادراك كل شيء وجودا ذهنيا لما عداه
لو كان ما يحصل من كل شيء في الذهن وما عداه من الامور الخارجية بهذه
العلاقة هو ليس الامر كذلك لكان ما حصل من الانسان في الذهن ليس بحيث
لو حصل في الخارج لكان بعينه غير الانسان والا لجاز ان يتب ... بان
يحصل بتصور انسان ذي راسين مثلا وليس كذلك واما ثانيا فلانا
لا ... التصريح ... بكون العلم من الكيفيات النفسية الموجودة في الخارج
والمذكور وقد تكرر في مواضع من كتبه من ان للاشياء وجودين احدهما
على نحو والاخر عيني خارجي وما ذكرته في هذه الحاشية انه ان من
المذهب المنصور ان العلم من الكيفيات النفسية اذ ... ان ... على
ان العلم عنده موجود ذهني وانه من الكيفيات النفسية لا انه موجود
خارجي ومن مقولة المعلوم ولو سلم ذلك جاز ان يكون ... باصطلاح
الحكماء والمتكلمين لا نقول به الا ان العلم من الموجودات الخارجية عند
الحكماء واما ثالثا فلان هذا انما يكون مثل ما اورده من المثال لو اقتضى
كون احد الموجودين بوجه لو وجد بالوجود الاخر بوجود اخر ان
... ما هو من ذاتياته واذ ليس تحت ذلك لم يلزم فيما توهمه الا لو
ان زيدا لو كان نابتا كان حمارا ولم يلزم منه ان يكون انسان حمارا
واما رابعا فلانا لا نسلم ان هذه المقدمة مشهورة كيف لا وهي مقدمة ... عليه
اعترف بها العقلاء وكلها فما ذكره من ان هذا امثالها توهم فهو محل

المنع وانما يكون كذلك لو كان مقتضى الدليل على الوجود الذهني ان يكون
بشي واحد بالعدد وجود في الذهن والخارج وهو فيهما باق على وحدته
وليس كذلك لما مر اذا   لا يكون عليها بالفرض على علم اما المركب
من الجوهر وما ليس بجوهر فقطعا يصدق عليه انه جوهر كالسرير المركب من
القطعات الخشبية الجوهرية والهيئة الاجتماعية التي ليست بجوهر مع صدق
الجوهر على السرير وكذا المركب من الزوج وما ليس بزوج كالثلثة المركب
من الاثنين والواحد يصدق عليها الزوج وكذا المركب من المركب وما ليس
بمركب كالبسيط يصدق على المركب وفيه نظر اذ ذلك النقوض انما يرد
على من ادعى كليا ان المركب مما يصدق عليه شي ومما لا يصدق عليه ذلك
الشي وما يدعى العلامة ذلك الحكم كليا بل ادعى الضرورة في ان المركب
مما يصدق عليه العلم ومما لا يصدق عليه العلم لا يصدق عليه العلم وان
المركب مما يصدق عليه الحيوان ومما لا يصدق عليه لا يصدق عليه الحيوان
ومن الجايز ان يكون هذان الحكمان ضروريين وان كان ضروريا ايضا
ان المركب مما يصدق عليه الكثير ومما لا يصدق عليه كالواحد يكون كثيرا
وان المركب من المركب وما ليس بمركب كالبسيط يصدق عليه المركب فان
قلت المركب من الحيوان وما ليس بحيوان قد يكون حيوانا فان
الغذاء الذي ليس حيوانا بالفعل قد يصير جزءا من الحيوان والمركب منهما
حيوان قلت الغذاء ما لم يصير حتى المغتذي لا يصير جزءا منه فلا نم ان
المركب المذكور تركيب من الحيوان وما ليس بحيوان فان قيل فضلا زمانه

اقول

اقول لما ذكره في الجواب فلا يخفى ضعفه لان دعوى الاستاد لما كان
في خصوصية المادة لا يشتمل للنقوض وبعض الحيوان كثير وقع بلا حيلة
كما لا يخفى عليها الذوق السليم ثم ما ذكره الفاضل من ان الثلثة مركب من
الاثنين والواحد خلاف التحقيق فان العدد عندهم مركب من الوحدات
لا من الاعداد التي تحته كما حقق في موضعه وما ذكره المعترض في جواب
السوال مقدوح ايضا اذ لو اراد بقوله الى الغذاء ما لم يصر حتى
المغتذي لا يصير جزءا منه ان الغذاء لا يصير حيوانا فلعمري كونه
مع انه كلام متناقض لان حيوانا لا يصير جزء حيوان وقد صرح بانه
لا يصير جزءا من الحيوان وان اراد انه ما لم يصر من جنس اجزاء لا يصير
جزءا منه فلا يندفع السوال بذلك لان البدن العتيق يصدق عليه الحيوان
وقد انضم اليه الاجزاء الواردة من الغذاء التي ليست بحيوان مع انه
يصدق الحيوان على المجموع وانضم من الحيوان اذا اعتبر وحده
او طلعه او مخلبه مثلا لا يصدق عليه الحيوان واذا اعتبر مع تلك الامور
انه يصدق عليه مع ان الحيوان لا يصدق عليها ولا مخلص عن ذلك
الا بان يخصص المثال المركب من فرد الحيوان مع ما ليس جزءا
من الحيوان اصلا ولا يخفى حاله ولي فيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان دعوى
الاستاد لو كان ذلك لا يشتمل للنقوض ومع وانما يكون كذلك لو لم يكن
احدهما اظهر من الآخر اذ لو كان احدهما جايزا ان يقال ان هذا ابدهي
مثل هذا البديهي وهو امر ظاهر واما ثانيا فلان ما ذكره هذا القايل

انما يكون منافيا لهذا التحقيق لو لم يكن مراد القوم من ان العدد مركب
من الوحدات لا من انواعه انه حينئذ لا يتحقق تركبا منهما وليس كذلك لما
حققناه في مطاويه وقلنا انه لو كان كذلك لكان كل نوع غير كذلك وليس
كذلك اذ الاثنان عدد ليس مركبا من عدد آخر فالتحقيق انه يجب هذا الحكم
من الكل لا يتوقف على نوع منه وهو ليس منافيا لان يتوقف نوع منه على
نوع آخر فلا يكون قوله هذا منافيا لهذا التحقيق الا ما لعلنا بيان لكل
ان يقول المراد هو الاول واما ذكره من ان هذا اختلاف الانواع فهو خلاف
الواقع والاول فسخ القوم جزء الشيء ما يتركب ومنه كلية في اسمه وحده والى
ما لا يشاركه فيهما وليس كذلك كالاخفى على من له ادنى وقوف بكلامهم
واما ما ادعاه من ان هذا ابيض ان هو حيوان جزء حيوان فان
اراد به ان هذا ابيض ما هو حيوان يكون له نفس سوى نفس كله جزءه
فهذا لا يوجب ذلك وان اراد ان هذا ابيض ان هو حيوان لا يتعلق
بالانفس يتعلق بكله منه نعم وليس فيه خلل كيف لا وكل جزء
من اجزاء الحيوان الواحد يصدق عليه انه جسم ونفس نامية حساسة فيكون
حيوانا فلا يكون جزء الحيوان الا الحيوان فلا يكون المراد من
المثال الا ان حيوانا مع ما ليس جزء من الحيوان لا يصدق عليه
الحيوان   ادعان وقبول للنسبة فيه بحث اذ الحكم ورد الاشارة
اليه من حيث هي مستقل بالمفهومية ولا يمكن التوجه والتفات الحاصل
تلك الحال فكيف يتعلق بها القبول والادعان بل الادعان والعقول

يتعلق

يتعلق ولا والا بالذات بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما كما يشهد به
الفطرة السليمة ويكون متعلقا بالمجموع الا انه اراد الشيخ على التقرير
بالمجموع فيما سيأتي من قول الشيخ بالتصديق هو ان يحصل في الذهن
نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها اي لا على
ان التصديق هو الادعان متعلق بالنسبة فانه اراد بصورة التاليف
صورة النسبة لا صورة المجموع والا لم يصلح قوله وما يأتي هذه ولعله
بهذه الصورة اشارة الى الصورة التاليفية لانا لا نم انه اراد بصورة
التاليف ما ذكرتم بل اراد به صورة القضية ويتعلق وما تأتي عطف
على صورة التاليف ما دتها وصورة الجملة الموجبة مما ادرك وان لم
ليس هذا ادراك وعلى هذا القياس سلمنا انه اراد بصورة التاليف
ذلك لكن لا نسلم ان قوله هذه الصورة اشارة الى الصورة التاليفية لم لا
يجوز ان يكون اشارة الى الصورة التاليف وما يأتي منه فيكون
التصديق متعلقا بالمجموع لا بالنسبة وحدها فتأمل ثم الحق ههنا بحثا
ان القبول الحاصل لم يحط ويلتفت اليها تبعا لا انها غير ملحوظة اصلا والتي
لا التفات اليها من حيث انها آلة الطرفين وآلة لملاحظة حالهما
والقبول والادعان لا يقتضي كونها مدعن ملحوظا بالذات وما ذكر من ان
القبول والادعان يتعلق اولا وبالذات بالطرفين حال كون النسبة رابطة
بينهما واستشهد فيه بالفطرة السليمة فان لا يشهد به الفطرة السليمة
فان كل احد يجد من نفسه ان المدعن الذي حصل الادعان به بالدليل

مثلا اولا وبالذات سواء كان الموضوع مالمحمول الا الطرفان بشرط ملاحظة
النسبة الرابطة فان المجهول بعد تصور الطرفين هو ذلك الاتحاد الاذعاني
ماذا لوحظ الدليل يحصل ادراك ذلك الاتحاد على طريق الاذعان وذلك
ما لا يشتبه على من استقام فطرته هذا او تفريع التعلق بالمجموع على التعلق
بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما غير صحيح اذ لا يلزم من التعلق بالطرفين
في تلك الحال ان يكون متعلقا بالمجموع وقول الشيخ بل صدقت انه كذلك لا اول
على تعلقه بالمجموع اولا وبالذات لان المعنى الرابطي لا يمكن تعقله الا بعد
تعقل اطرافه ولا التعبير عنها الا بعد ذكر متعلقاتها فلذلك اورده في
ضمن التصديق وعبارة الشرح صريح في ان المراد بهذا المعنى تصوره التأليف
وما ذكره من التفريع على ذلك تعسفات يشهد الطبع السليم بوهنها اما الاول
فلان اراد بالوحدة من التأليف حتى يكون معروض الالتي صورة التصديقية
فهو الذي نعرفه وكذا احمل الصورة على ما يقابل المادة خلاف الظاهر بل الظاهر ان
المراد بالصورة هاهنا هو الصورة الذهنية كما او المعنى الحاصل في الذهن بالمطابقة
هو تلك الصورة كما صرح به الشيخ وبهذا يرد ما الثاني فلان صورة المؤلف منه
لا دخل لها في المطابقة واللامطابقة بل الصورة التصورات وهي لا تحتمل اللامطابقة
كيف وان يتصف بل المحتمل لها هو صورة النسبة الملاحظة على النحو الرابطي فلا دخل
لادخال الاطراف في ذلك وبهذا يحصل من ذلك شبهة آخر على ان متعلق التصديق
والتكذيب اولا وبالذات هو النسبة لان التصديق هو قبول المطابقة والتكذيب
قبول اللامطابقة والمطابقة واللامطابقة للنسبة دون الاطراف ولا دخل

لها في قبول النسبة لما بل انما يحتاج اليها لتحصيل النسبة الملحوظ تبعا لها
فالوصف بها المركب منها ومن الاطراف يكون باعتبار النسبة واعلم ان
هذا التعريف يكون الخطى التنبيه ولهذا يحث الما ولا فلا مالو سلمنا ان
للملاحظة والالتفات التبعي مدخلية ان تقول انك سوال لا معنى للحكم الا
الادراك والاذعان بان النسبة مطابقة للاشياء في انفسها او غير مطابقة
لها فلا يكون له تعلق الادراك ضمن المطابقة وثبوتها للنسبة ويكون مبنيا
تصور النسبة وقد تقرر في مظانه على ما يشهد به الفطرة حسب اعراق النفس
الى المعاني الحرفية من حيث انها كذلك ليس يمكن ان يبني ضمنها فلا يمكن
ان يحمل الاذعان والقبول الذي لا معنى له الا الادراك بثبوت ضمنه
المطابقة واللامطابقة لها بما فطرنا استشهد بها بالفطرة من ان
الاذعان والقبول فرع الالتفات الى المذعن به والقبول ليكون
متعلقه الطرفين المربوطين الملحوظين بالذات لا النسبة الغير الملتفت
اليها واما ثانيا فلان الاتحاد الرابطي هو النسبة الحكمية وهي تصور بعد
تصور الطرفين ومع ذلك يتردد العقل في الحكم على ما يشهد به صورة الشك
والوهم فلا يكون المجهول هو ذلك الاتحاد الرابطي ليصح قول ان الحاصل
من الدليل ليس الا ادراك ذلك الاتحاد على طريق الاذعان ان لا
معنى لادراكه بهذا الوجه الا ادراك ثبوت هذه النسبة او ليس
هذا حين كونه غير ملتفت اليه بالذات والاصح الحكم على المعاني الحرفية
وبه وهو خلاف ما تقرر سيما عند العلامة الشريف المحقق قدس سره وتابعيه

واما ثالثا فلان توزيع تعلق الحكم بالمجموع على الاجزاء انما يكون منافيا
لما اعترف به من انه متعلق باحد الطرفين حال كونها النسبة رابطة بينهما
لو اقتضى تعلقه بالمجموع ان لا يكون لبعض منها تعلق الى بعض آخر منه اذ
يجب ان يكون تعلق هذا الامر لكل منهما تعلق واحد وليس الامر
كذلك اذ الفعل الواحد قد يتعلق بامور يكون بعض منها فاعله وبعضها منها
حال كون هذا البعض الآخر حالا من البعض الاول واما رابعا فلان
مراد الشارح من قوله بل صدقه انه كذلك الحكم يكن اه ان الحكم يتعلق بالمجموع
لا بالنسبة فقط لما قال في مواضع آخر من شعاره ما هو نص فيه وليس كذلك
اذ قد قال فيه ان كل قضية يتصور اولا في نفسها لكنها انما تقع التصديق
بها اذا نسبتها الى خارج على سبيل المطابقة هذا كلامه ويفهم منه
ان الحكم اولا وبالذات انما يتعلق بالقضية وان الموصوف بالمطابقة
واللامطابقة ليس الا اياها لا النسبة فلا يكون المراد من العبارة
المذكورة هنهنا خلاف ما فهمه المحشي كيف ولو كان الغرض منه ما فهمه لكان
عليه ان يقول بل صدقه ان النسبة بين الامرين مطابقة او غير
مطابقة اذ هذه العبارة وامثالها في اداء هذا المقصود اظهر وافيد فظهر
ان مراده ان الحكم والاذعان والقبول انما يتعلق اولا وبالذات بالمجموع
لا بالنسبة فقط فيكون مراده من التأليف في قوله صور بالتأليف نفس
القضية المجردة عن خصوصية المواد لا النسبة الواقعة فيها بقرينة ما قدمناه
من ان الحكم انما يتعلق عنده بالمجموع لا بنفس النسبة وما ذكره من انه ذكر في عامة

البعد

البعد في محل المنع اذ اطلاق التأليف على المؤلف ليس الا بعيدا
كيف لا واطلاق المصادر على اسم الفاعل والمفعول فيما نحن فيه امر شائع
ذائع فلا يكون في الاول من هذا الممنوع كذلك ومن كلامه ان لا وهن فيه
لحمل الصورة على ما يقابل المادة اذ الصورة لفظ مشترك لها معان
منها الماهية المجردة عن خصوصية المواد المعينة على ما نص عليه الشيخ في
الهيات الشفاء ولهذا عرفها في طبيعيات شفائه بانها الماهية التي
بها هو هو ان يطلق ويراد بها ما يقابل المادة واما خامسا فلان كلا
ان الصورة ما يؤلف منه القضية من التصورات وهي لا تحتمل المطابقة كذلك
صورة النسبة منها ايضا فلو صح كلامه هذا لم يصح ان يوصف صورة النسبة
بالمطابقة واللامطابقة ايضا فلا يكون في القضية ما يمكن ان يتعلق به الاذعان
والقبول اذ قد ظهر ان متعلق التصديق والتكذيب اولا وبالذات
ليس نفس تصور النسبة او الاطراف لكونها تصورات فلا يكون هناك
ما هو بعد قطعي ملحي ان يتعلق به الحكم من الطرفان المربوطان على ما نص
عليه الشيخ ونقلنا عنه آنفا من ان كل قضية اولا في نفسها لكنها انما
تقع التصديق بها اذا نسبت الى الخارج على سبيل المطابقة اذ لا
معنى لنسبتها الا ادراك ان ما ادركته من ان هذا ذاك مطابق لما
في الموجود وليس الامر وان هذين الامرين المتغايرين في هذا النحو
من الوجود واحد في نحو آخر منه او ان احدهما هو الآخر فالموصوف والمتعلق
بالحكم انما هو المركب لا واحد من اجزائه على ما حققه المحشي العلامة فتدبره

تلك المدارك بعد ادراك النسبة حاصل الجواب على ما هو
ظاهر كلام رحمه الله ان المدرك احد ادراك النسبة بين الطرفين او مجمل فلا
يكون مشتملا على المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة بينهما لتحصيل
حتى يلزم التسلسل في تلك الامور فتأمل فيه واذا اعتبر بالتفصيل يخرج
هذه الامور من القوة الى الفعل والحكم هذا المحل اي ادراكه وقد بحث
اما اولا فلانا اذا تخيلنا مدركا بهما حال ادراك معنى قولك البياض
عرض لا يحد سوى البياض والعرض والنسبة بينهما مدرك آخر غاية الامر
انه يتعلق بالبياض ادراك تصوري والتعلقات وبالعرض كذلك و
بالنسبة بينهما ادراك بلا التعلقات ويتعلق بالمجموع الثلاثة حال كون
الطرفين ملحوظا اليهما والنسبة معنى حرفي رابط بينهما ادراك تصديقي
وهو قبولها والاذعان بها كما اذا شككنا في القضية المذكورة ثم
تردد في ان البياض عرض او لا ثم النسبة واقعة واما ثانيا فلانه لو كان المدرك
بالحكم او المجمل لا يكون فيه قبل التفصيل محكوم عليه ولا محكوم به وبعد التفصيل
وظهور الحكم يكون النسبة محكوما عليها و واقعة محكوما بها فلا يكون البياض
والعرض مثلا محكوما عليه ومحكوما به بهذا الحكم لا قبل التفصيل ولا بعده
منه قال بعض فضلاء زمانه اقول اما ما ذكره لتحرير كلام الاستاد قدس سره
فلا حاجة اليه اذ لا خفاء في مقصوده عند من له ادنى فطانة واما البحث الاول
فمبني على مذهب القدماء وهو انه ليس بعد تصور النسبة الا ادراك النسبة
التامة الخبرية على طريق الاذعان وكلام قدس سره مبني على مذهب المتأخرين

[illegible]

حيث

حيث اثبتوا التصور النسبة الحكمية وفرقوا بينه وبين الادراك الحكمي
بحصول الاول في صورة الشك دون الثاني وقد صرح قدس سره في
حاشية شرح المواقف بان اثبات تصور النسبة الحكمية من مخترعات
المتأخرين والخلاف بين الفريقين في ذلك مشهور وللشيخ في ذلك مقال
واسع فليس فيما اورده هذا القائل قرار لا سيما ولم يحقق المطالب على
وجه يندفع به ما تمسك به المتأخرون على التغاير بل ادعى بداهة الوحدة
ومثل ذلك فيما هو محل النزاع غير مقبول عند المحصلين وقوله ويتعلق
بمجموع الثلاثة حال كون الطرفين ملتفتا اليهما والنسبة معنى حرفي رابطة
بينهما ادراك تصديقي مبني على زعم ان الحكم يتعلق بالمجموع وقد سبق الكلام
عليه انه يكرر هذه الدعوى في كلماته بادنى تقريب جاء ان يذكر في
الاوائل والخواطر ان ذلك وقوله كما اذا شككنا في القضية المذكورة ثم تردد
في ان البياض عرض او لا ثم النسبة واقعة اولا وكونك في صورة التصديق
تدعي ان البياض عرض لان النسبة واقعة لا يتم مرامه مع ما جاء به هذا
القائل فان من يقول بان الاذعان يتعلق بان النسبة واقعة يقول الشك
انما هو في وقوع النسبة اولا وقوعها اذ عنده ان الحكم يتعلق بمحل متعلقه قولك
ان النسبة واقعة يتعلق الشك والتردد في هذا المحل بعينه حيث لم يذعن احد
طرفيه فيتردد فيهما ولما ما ادعاه من انه يلزم ان لا يكون البياض والعرض
محكوما عليه ومحكوما به بهذا الحكم لا قبل التفصيل ولا بعده ممنوع بان الامر
المجمل في الحكم بالعرض على البياض اذا فصل يظهر الحكم على السكاينادي عليه

عبارة الاستاد قدس سره نعم ذلك بوجه ما يقال ما ان معنى ضرب ضرب صلاح
مقرون بالزمان الماضي المنتسب الى فاعل ما فان هذا المفصل الا يعين موقع
ضرب حتى يرتبط به على ما هو بحقرمين معنى ضرب مطلوب من التحليل فكذلك
بهنها لا تقع فى ذلك النسبة واقعة موقع الحكم فى القضية حين سبط بالطرفين كما
ونظم الحكم بهما الى هو تحليل وتفصيل بوجه ما فذلك المجمل وترتب من وكانهم
يعبرون عن معنى ما فى قولك ضرب منا البصرة الى الكوفة بالابتداء الذى
هو الملاحظ السير والبصرة واشال ذلك كثيرة تجدها من تتبع وان استعنت
تحصيل المقام فاستمع لما نتلي عليك من الكلام وهو الحاذا قلت زيد
قائم ات بلفظ زيد يدل على الذات المعينة ولفظ قائم على مفهومه ولفظ
است على اتحاد الموضوع بالمحمول ثم ان هذا الاتحاد فى الموجبة يثبت وفى
السالبة منفى واللام فرق الموجبة السالبة بلفظ است يدل على ثبوت
الاتحاد ولفظ نيست على نفيه الا ان الاتحاد وثبوته او انتفائه لسايدركين
بصورتين بل بصورة وحدانية وهذا هو العلم الاجمالي وذلك الاتحاد او سلبه
حال كونه مدركا بالاجمال اى بصورة واحدة فقد جعل آلة لملاحظة الطرفين
وادعى به فلكن تفصيله ما ذكره الاستاد من حال النسبة واقعة او ليست
بواقعة ثم ههنا موضع خلاف فى ان النسبة تدرك اولا بصورة ثم تدرك
وقوعها على وجه لا يكون لكل من الوقوع والنسبة صورة على حدة كما ذكرنا
او يكفي هذا الادراك الاجمالي من غير سبق ادراك النسبة بصورة تخصها
والمتاخرون حكموا بالاول لما ذكره من صور الشك والقدماء بالثاني

وهو الذى يشهد به الوجدان الصحيح كما فصلناه فى بعض المواضع اجيبا
عما استدلوا به فى صورة الشك بان المدرك فيه انما هو النسبة التامة
بالخبرية الا انها لم يدرك على وجه الاذعان بل على وجه التجويز والاحتمال
وفيه تامل او لا فلان مقصوده قدس سره من هذه العبارة لو لم يكن
فيه خفاء محتاج الى هذا التحرير لما حمل كلامه قدس سره من هذه العبارة لو لم
يكن فيه خفاء يحتاج الى هذا التحرير لما حمل كلامه قدس سره الفضلاء على خلاف
مراده وليس كذلك لما يشهد به ما سيجي نقله عن بعض منهم واما ثانيا فلا
لانا لا نسلم ان مناط كلام هو المحقق العلامة قدس سره على مذهب القدماء وانما
يكون كذلك لو لم يكن فى كلامه قدس سره ما لا يكون كذلك لو لم يكن فى كلامه
قدس سره ما لا يكون فى كلامهم وليس كذلك لما ينادى عليه الكلام من
ان الحكم مسبوق بثلاثة تصورات وان الحكم انما هو على مجموع الثلاثة وليس
فى كلام القدماء حسبما عرف من زعم انه يفهم هذا المانع عليهم من انه
عندهم ليس بعد تصور الطرفين امر آخر سوى ادراك النسبة التامة الخبرية
على وجه الاذعان فيكون التصديق عندهم نوعا من العلم المسبوق بالتصورين
وعنده قدس سره مسبوق بالتصورات الثلاث كما ان الحكم عندهم نوع متعلق بالنسبة
وعنده بمجموع الثلاثة فكيف جاز ان يكون بناء احد الكلامين على
الآخر على ان ذلك فرع انهم انه القدماء وقد ذهبوا الى ان التصديق هو الثاني
فقط الزم فيه وليس كذلك لتصريحهم بان الحكم مسبوق بتصورات ثلث منها
تصور النسبة كما ان المتاخرين ذاهبون اليه فلا يكون احد الكلامين

فالتي للآخر لم يمكنا بتقابل بناء كلام العلامة على امر وبناء كلام المحشي على
امر آخر ولما ثالث فلانه ان اراد ان الشهاد يتوليون بالشعور البسيط
التام الجزئي ثم يعبرون بها ونذر كان هذه النسبة مطابقة للاشياء اولا
فهو عين ما ذهب اليه المتاخرون وان اراد انهم يتولون ان الحكم
امر آخر وراء ذلك فلا يعرف بيانه لسبق حال دون البحث النسبة
المذكورة الواقعة في الوهم على كلا المذهبين تشبيها بخبرية والانشائية
صح الاخبار عنها ومع ذلك يتول بها الاتي بل ان اثبات الترديد
المتاخرين والخلاف في ذلك مشهورة فما ادعاه من ان ليس فيما او
هذا التي بل المحشي بل كسره قريبة في محل المنع وانما يلزم لو كان الوهم
يجعل احد الكلامين مشتملا على ما يشمل الآخر وليس كذلك لما بيناه
ولم يسلم فهذا انما يكون مضرا لو لم يكن هذا الفاضل في صدد توجيه
كلامهم وتحصيله ودفع ما اورد عليه من ان الحكم انما يتعلق بالنسبة
وانه امر مجمل مفصل او بالك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة الا انه
هو ادليس فلا يكون عدم المرية المذكورة باطلا عنده والمراد به
فكان ادعاء البداهة الوجدانية ثم لم يكن مقبولا في امثال هذه المواضع
عند ارباب التحصيل لا يصح الاستدلال بها على ان الحكم هو من الادراكات
لان في الافعال الادراكية مستدلهم سوى مثل هذه الضرورة الوجدانية على
ما يستدل بها ان للذاهبين الى الحكم انما يتعلق بالنسبة دون الطرفين
المربوطين ان لا يقبلوا هذه الضرورة الوجدانية لكونكم لاشتراك التي

الحكم فعلى ان لا يقبلوا ام الجمهور ضرورية الوجدانية لحاكمه بالحكم هو
الادراك بمكن ذلك معقول منهم فكذا فيما نحن فيه فظهر ان هذه الدعوى
ممنوعة منا وليس لنا ما يبين الى خلافه رده بان وجداننا حاكم
بخلافه على ما ادعاه وقال ان من يقول ان الادعان يتعلق بالنسبة والقضية
اوليست بواقعة يقول ان الشك انما في وقوع النسبة اولا وقوعها اذ
عنده ان الحكم متعلق بمجمل مفصله النسبة واقعة والترديد في هذا المجمل بعينه
اذ ذاك خلاف ما حكم به وجدان العام والخاصة كيف لا ومثل ذلك
فلا يمكن ان يتهم من يحكم احكاما جلية بديهية وفطرية كما ان لم يتوقف
فيما ادعى انه وجداني والمآخذ فلان لا معنى للحكم المجمل الا ادراك
ارجاعي ويدل على ان الموضوع هو محمول او لا فحينئذ لا يكون له مفصل الا
هذا وليس لهذا المجمل باعتراف قائله مفصل كذلك لا يكون حكما على
والوهم لا قبل التفصيل ولا بعده وما ذكره من ان المجمل المذكور حكم
على الجانب في الوهم فاذا فصل ظهر انه هو الحكم على النسبة بالوقوع او
اللاوقوع فهو عجاب ان يقال ان هذا المجمل بعينه الايجاب وواذا
فصل كان معه الترس وهو كما ترى فانه مثل ان نظره انسان بالاوز
من التعبير عن معنى ضرب ومعنى ت ب ر لا يمكن ان يقع واحد منهما موقع ضرب
او فرع فما يكون كذلك لو علم من هذا التفصيل ان الحكم على التفصيل
السابق والحكم هو العرف كما علم من المعبر من معنى مرتبطا بالعرف فيه
منسوب بها على المنسوب اليه والزمان طرف يقع فيه هذه النسبة المذكورة

فيه وليس الامر كذلك اذ المعلوم منه ليس الا ان النسبة الحكمية المحكوم عليه و
الوقوع واللاوقوع هو المحكوم به فلا يكون احد الامرين نظيرا للآخر
والاستدراك فلان لحظة الثبت وضيق ليس له مفهوم في الموجود
فلا يكون معناه اتحاد الموضوع بالمحمول الذي هو نسبة بين جزئي الايجاب
وقد قال ان معناه حكم على ان في كلامه هذا تناقضا حيث قال
اولا ان معناه اتحاد الموضوع بالمحمول وقال ثانيا انه يدل على ثبوت هذا
الاتحاد فلا يكون معناه الاتحاد فكانه قال ان معناه هذا وليس
معناه هذا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاتحاد وثبوته او انتفاءه
ليس كل منهما مدركا بصورة على حدة فانما يدرك الكل بصورة واحدة لو صح
فانما يصح لو صح ان يكون لكل من الامرين ماهية واحدة وليس كذلك
اما الملازمة فلان لا معنى لادراك الشيء عنده الا حصول الشيء بماهيته
فيه فالامران انما يمكن ان يحصلا بصورة واحدة لو كان لهما حقيقة
واحدة لا معنى لصورتهما الا ذلك واما بطلان التالي فلان الاتحاد
وثبوته ماهيتان مختلفتان فلا يمكن ان يكون لهما حقيقة واحدة
ولو سلم ذلك لزم ان لا ينحصر ادراك بعد ادراك الطرفين في ادراك
النسبة التامة الخبرية لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان ادراك
مجموع الامرين بصورة واحدة غير ادراك الطرفين وغير الاذعان
وعلى ما ذكرنا يحمل قوله وذلك الاتحاد او سلبه الى كونه مدركا اجمالا
اي بصورة واحدة فتحصل انه لا ملاحظة الطرفين والذهن به واذ

غير الاذعان والثبوت الا ادراك ان النسبة واقعة او لا وان كان هناك
تصور الطرفين فلا ينحصر الادراك الذي هو بعد ادراكهما فيما ذكره بما
ادعيناه من الملازمة واما بطلان التالي فلما نص عليه في قوله وانه
ليس بعد ادراك تصور الطرفين الا ادراك النسبة التامة الخبرية على
وجه الاذعان والقبول فلم يصح قوله ثم ذلك وقوعها على وجه لا
يكون لكل من الوقوع والنسبة صورة على حدة كما ذكرنا او ما ذكره ح
في انه ليس كذلك على ما اليه الاشارة فالحق انه ليس هناك المعنى
والمتاخرين خلاف في ادراك النسبة الحكمية لكن على الاول تفصيله
ان الموضوع هو المحمول اولا وعلى الثاني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
والحق عندنا هو الاول على ما يشهد به الوجدان والبرهان قيل المدرك
بعد ادراك النسبة اي هذا المدرك المشتمل على المدركات الاربعة اجمالا
اي ملحوظ على وجه يكون مرادا لملاحظة الطرفين وهو لا من احوالها الا على وجه
يكون ملحوظا بالذات بحيث يمكن ان يحكم عليه او به بهذه الملاحظة
مثلا اذا ادركت زيدا ومفهوم الكاتب والنسبة الحكمية ثم بعد ذلك ادركت
ان زيد الكاتب على وجه الاذعان فانظر هل تجد غير هذا الادراك
الحكم على النسبة بشيء او بها على شيء لا اظنك في تردد من هذا لكنك اذا
رجعت الى ادراكك وفتشت عنه وجدت ان هناك امرا محكوما
عليه وامرا محكوما به وامرا آخر هو النسبة بينهما بالوقوع او اللاوقوع في
يكون مدركا لكن هو ملحوظ بملاحظات اخر سوى ملاحظات بها ادركت

على حكم باحد الطرفين على الآخر ولاحظ النسبة بين تلك الملاحظات تفصيلة اذا وقفت هذا فيقول النسبة واقعة تفصيل النسبة الاجمالية التي في القضية الايجابية والنسبة ليست بواقعة النسبة الاجمالية التي في القضية السلبية وهذه النسبة المذكورة في التفصيل الحكم عليها بالوقوع او اللاوقوع من النسبة الاجمالية التي احد اجزاء القضية الايجابية او السلبية بل هي جزء من تحصيلها ملحوظ على وجه التعدد والثبوت فيهما فيمكن ان يرجع من الحكم عليه بالايجاب او بالثبوت الى النسبة الاجمالية السلبية فاذا لوحظت تلك النسبة والوقوع او اللاوقوع والنسبة بينهما لا على وجه الادعان بل بطريق الاجمال كما عرفت في زيد كاتب بصير المجموع اما او نحوا انيا الى النسبة الحكمية التي جزء من القضية وهي النسبة التامة الخبرية واذا لوحظت على وجه الادعان بصير المجموع اما او نحوا انيا هو الحكم الذي هو جزء القضية ويسمى ادراكه التصديق حكما هو جزء التصديق على مذهب الامام وتصديق على مذهب الحكماء ومن توهم ان النسبة الحكمية هي النسبة التي هي جزء المفصل فالا فالنسبة الحكمية ثبوته في القضيتين وفيه نظر اما اولا فلانه لو كان المدرك المحل مشتملا على المدركات الاربعة بالفعل فسواء لوحظ على وجه يمكن مراة لملاحظة الطرفين او لا على هذا الوجه وسواء عرض لمجموعها او جزءه اولم يعرض لم يوقع المحذور المذكور لان الامور الاربعة المذكورة في كل من كلتا الصورتين حاصلة بالفعل واما ثانيا فلانا لا نسلم انا اذا رجعنا الى ما ادركناه ونفتش عما صدق في ذلك وانما ثانيا فلان

تم بنا المرداتية للابيور ...

١٢ ... ٩٩

بر دواة

صيرورة النسبة والوقوع او اللاوقوع والنسبة بينهما او واحدا منها النسبة بين الموضوع والمحمول تارة وتارة اخرى يكون مدركا بالتصديق كلاهما على التحصيل لا تقبله الفطرة السليمة فهو من مقولة الكيف ومن قبيل العلم قيل فان قيل كيف يصح جعل العلم مطلقا من مقولة الكيف عند من ان الحاصل في العقل هو ماهية المعلوم وماهية المعلوم قد يكون جوهرا فلا يكون العلم عرضا وكيفا بل هو جوهر تابع الجوهرية والعرضية انما هو باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود الظلي والذهني فلا يمتنع ان يكون الحاصل في العقل جوهرا باعتبار انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وعرضا باعتبار انه علم بشيء وصورة له فالعلم في الوجود الاصيل يكون قائما بالنفس فيكون عرضا ثم قيل لانا نمنع ان يكون حصوله في العقل حصولا عينيا او ظليا فان كان عينيا كان عرضا لكونه في الوجود العيني قائما بالموضوع مع انه قد يكون له وجود آخر اعني انفصاله في موضوع فيكون جوهرا او عرضا في الوجود العيني فانه كان حصولا ذهنيا فلا يكون كيفا لانه عرض يكون في الوجود العيني قائما بالغير مع باقي القيود والاول يحرم عرضا والا عراض قلت لا كلام في ورود هذا الاشكال وفيهما نظر اما في القول الاول فلما عرفناه لكن من انه يجوز ان يكون لشيء واحد بحسب الوجود الخارجي ماهية وبحسب الوجود الذهني ماهية اخرى فلا يلزم من كون الماهية الخارجية لشيء جوهرا ان يكون ماهيته العقلية ايضا كذلك واما في القول الثاني فلانا نختار ان حصول العلم في العقل

حصول ذهنی وهو هناک کیف فیمتنع لزوم قیام الکیف بالعرض فی العرض فان
المحققین عرفوا العرض بالموجود فی الموضوع وقسموا الی اقسامه
التسعة ولم یشترطوا ان یکون فی الوجود العینی کذلک ولذلک ذهبوا
الی ان کثیرا من الاعراض لا وجود لها فی الاعیان بخلاف الجوهر فانهم
اعتبروا فیه الوجود الخارجی العینی وعرفوه بماهیة اذا وجدت فی الخارج
کانت لا فی موضوع وکان بعض الناس لما رأی انهم عرفوا الجوهر بما ذکر
حسب ان العرض عندهم ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع
فتوهم انهم ذهبوا الی ان العرضیة کالجوهریة تعتبر بحسب الوجود العینی ولیس
کذلک قال بعض فضلاء زمانه اقول قد نبهناک فی مواضع علی ان
کون الشیء الواحد ذا ماهیتین مختلفتین کلام خال عن التحصیل لانه اذا
اختلفت الماهیتان لا تبقی الشیء الواحد وکیف تبقی الوحدة مع اختلاف
الماهیة علی ان هذا اقول بان الموجود فی الخارج تغایر الموجود فی الذهن
بحسب الماهیة فلا یکون تلک الماهیة موجودة فی الذهن وبرهان الوجود
الذهنی علی تقدیر تمامه انما یدل علی وجود نفس تلک الماهیة فی الذهن
لا علی وجود ماهیة مغایرة لها مخالفة لها فی الجنس العالی او سایر
الذاتیات وفیه بحث لان قوله لانه اذا اختلفت الماهیتان لا تبقی
الشیء الواحد وانما یکون کذلک لو کان مرادهم بالوحدة الوحدة
العددیة الشخصیة او النوعیة ولیس الامر کذلک لجواز ان یکون المراد
بالوحدة امرا اخر لیس بینها وبین الاختلاف فی الماهیة تناف وتضاد

وما ذکره من ان دلایل الوجود الذهنی انما یدل علی تقدیر تمامه علی وجود
نفس الماهیة فی الذهن ان اراد انه یقتضی وجود نفس الماهیة فیه وانقلابها
الی امر اخر مبهم دعوی منافیة لما ادعیناه وان اراد به انه لا یقتضی الا
وجودا فیه لا مع الانقلاب بل علی تقدیره علی ما کان علیه فهو ممنوع والمستند
ما قدمناه مرارا لانه المذهب المنصور فی العلم قد کتب العلامة علی
الکشف لان الصورة توصف بالمطابقة کالعلم والانفعال لا یوصف بها
وکذا الاضافة قیل فیه بحث لان معنی المطابقة فی العلم لیس هو المطابقة
التی هی للصور المحسوسة ولا یلزم ان یکون علی نحو بحیث لا یجری فی
الانفعال والاضافة واذ معنی مطابقة العلم المعلوم انه الذی انکشف
علی النفس من الاشیاء ان المطابقة بهذا المعنی یصح ان یوصف بها الانفعال
والاضافة لو کان العلم احدهما وفیه نظر اذ لیس معنی المطابقة
فی العلم ما توهم بل معناه موافقته للواقع قال العلامة المحقق فی شرح الاشارات
ثم اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنیة ان لم یکن
مطابقة للخارج کانت جهلا وان کانت مطابقة فلا بد من امر فی
الخارج وح لم لا یجوز ان یکون الادراک حالة نسبیة بین المدرک وغیره
وجوابه ان من الصورة لما هی مطابقة للخارج هی العلم ومنها ما هی غیر مطابقة
هی الجهل واما الاضافة فلا یوجد فیها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها
فی الخارج فلا یکون الادراک بمعنی الاضافة علما ولا جهلا قال بعض
فضلاء زمانه اقول ما ذکره عجاسم لمادة الشبهة اذ له ان یعود ویقول

امتن موافقة الواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بينهما تنكشف
الواقع على النفس تمثل ذلك بتصور وجوده في الاضافة وان كان
معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نم ان العلم يتصف بالموافقة
بهذا المعنى وان كان معناه كونها بعينها هو الامر الموجود في الخارج
كما تقرر سياق ما نقلنا عن شرح الاشارات حيث علل عدم
اتصاف الاضافة بالمطابقة بامتناع وجودها في الخارج فبعد تسليم
امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علما ولا جهلا
على ان المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من قال بوجود الاشيا
انفسها في الذهن لا على القول بالشبح والمثال وكون العلم كيفا حقيقية
انما تمشي على هذا المذهب الاول كما نبهناه في مواضع وان كان
معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه في الجواب ان يفسر المطابقة
بالحكاية بحيث يسري الحكم عليها اليه وهي شاملة للذهنيين وغير
جارية في الاضافة ضرورة ان الاضافة لا تحاكي المضاف اليه بتلك
الحيثية فنقول فيه بحث اما اولا فلانا نقول ان اردتم كونه بوجه لو
وجد بوجود وجوده لهو يطابق في الخارج لكان عينه وبالعكس والحاصل
ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا لكان جهلا وليس
للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع ان يكون لها مع
الامر الخارجي نسبة كذلك لامتناع وجوده الخارجي فلا يمكن ان توصف
بالمطابقة ليكون علما واما ثانيا فلانه ان اراد ان لا يكون العلم

بالاضافات

بالاضافات والممتنعات مما بينها في الخارج كذلك جهلا لعدم مطابقته
للواقع فهو غلط وان اراد ان العلم الانفي حيث هو كذلك لا يكون علما
ولا جهلا فمسلم وبطلان التالي ع اذ تصور هذه الامور ليس علما ولا
جهلا وما ذكره من ان المطابقة بهذا المعنى انما يصح على مذهب من يقول
بوجود الاشيا انفسها في الذهن ممنوع وانما يصح كونه لم يكن الموجود
في الذهن على هذا المذهب مثل الموجود في الخارج وليس كذلك لما سنذكره
المحشي قدس سره سابقا وانما قلنا ان ذلك كذلك لان الحكم على احد
المثلين ليس يجب ان يكون حكما على الآخر ومطابقا له
ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك القبول والفيضان عن علم
اذ لا يتوقف القبول والفيضان المذكوران على كون الحكم صورة
ادراكية كما لا يخفى ثم لو كان فعلا للحاكم لما صح القبول والفيضان حسب
ما ذكر ولعل مراده هذا ويدل على ذلك قول العلامة فلو كان الحكم فعلا
قال بعض فضلاء زمانه اقول مذهب القوم ان الفعل انفعال من بعض
الحوادث في عالمنا هذا والفعل عرض حادث فلم لا يجوز القبول
الفيضان فيه نعم يصح نسبته اليه بالصدور وذلك لا ينافي نسبته
اليه بالقبول ايضا بان يقال افاض العقل فعل كذا عليه وصدر عنه
هذا الفعل كما يقال افاض عليه السواد فصار اسود اذ قولنا صدر
عنه الفعل بمنزلة صار فاعلا فتفكر وانا اقول ان اراد ان مذهب
القوم ان كل ما في عالم العناصر التحريك والتحرك فعل العقل الفعال

وفيض صدر عنه بلا واسطة فهو ع اذ هم يقولون ان ما عداه من الطبائع
العنصرية افعالا طبيعية او اختيارية فلا يكون الكل فعله عندهم او انه
اراد به ان مذهبهم ان الكل فعل له اما بلا واسطة او بها لا يلزم ان لا يكون
للفعل نسبة الى فاعلها الا بالقبول اذ على هذا ليس يجب ان يكون
افعاله فعله ليلا يكون اليه الا نسبة القبول لا الصدور وهو ظ واما قال
مرا ضح ان يقال ان العقل الفياض قد افاض عليه النفس فصدر عنه الفعل
فهذا يقتضي ان الفيضان ان كان من العقل الفعال وجب ان يكون المتصف
بالصدور زمانه لا محله وان كان من المحل وجب ان يكون المتصف
به هو اياه لا العقل الفعال فالحكم بانه الصدور منه ولا اتصاف
بالصدور انما هو لغيره لا يخلو عن شيء   والاشكال الثالث عام
فان قلت كيف يكون الاشكال الثالث عاما وهو لا يتناول
مذهب الحكيم المجر عنه بان العلم اما تصور واما تصديق وانما قلنا انه
لا يتناول هذا المذهب بناء على ان العلامة قد صرح بان منشاء الاشكال هو الا
التصور والتصديق ذكرهم ولم يذكر مع التصور قيد هناك قلت عمومه بحسب
المذاهب التي يمكن تطبيق التقسيم المذكور في الكتاب عليها لا بحسب كل
مذهب في التصور والتصديق على ان حاصل الاشكال ع ي هناك بان
تردد في التصور وساق الكلام الى حال التصديق فضلا وانه اورد ورود الاو
ولهذا السؤال لانه قدس سره قيد العموم بقوله بحيث يتناول المذهب
المستحدث وغيره ويمكن ان يكون مراده شمول المذهب المستحدث وغيره

في

وفي المجلد ولا يلزم شمول جميع الاعتقادات في العلاوة التي ذكرها اعتراف
بانه لا دخل لذكر القيد في منشا الاشكال وهو خلاف ما ذكره
قدس سره ويمكن التقصي عنه بانه ذكر ان منشا التصور والقيد الذي
ذكره ولم يقل ان منشاءه ذكر القيد فحاصل كلامه ان منشا الترديد بين
المعاني التي يحتملها هذا القيد المذكور وان لم يذكر مثلا على تقدير
عدم ذكر القيد في التعريف يقال المراد به التصور المقيد بعدم الحكم
والتصور المطلق والمقيد والمطلق المذكوران في الترديد بعينهما هذا
القيد الذي لم يذكر في هذا التعريف فتامل وفيه بحث لان هذا انما
يرد على من ادعى ان لهذا ورودا اذ ليس في كلام من هذا فلا ورود
لهذا علينا على ان ما ذكره في وجه عدم وروده هو عين ما ذكرناه
في دفع السؤال فهو من باب الانتحال ان هذا اشد نفعا من ذلك الاشتراك
وهو كما ترى اذ حاصل كلامه ليس الا ان هذا الشيء يجب ان يكون
شاملا لجميع الاعتبارات وحاصل كلامنا ليس الا ان هذا ايضا اذ جمع ما يمكن
تطبيق التقسيم المذكور هو بعض الاعتبارات لا كلها غاية الامر ان في
كلامنا مخطوط الظاهر عما يمكن وليس في كلامه ذلك واما ما ذكره في العلاوة
يدل على انه لا دخل لذكر القيد في الاشكال فمهم ولا يلزم منه ان يكون
خلاف ما قرره المحشي وانما يكون كذلك لو لم يكن صرح قوله ان منشاء القيد
لما ذكره وليس كذلك لما اعترف هو به انهم   اي تصور الشيء الوجود
قيل عليه ان اراد الموجود في الخارج يكون منافيا لما سبق من ان العلم

من الموجودات الذهنية دون الخارجية وان اراد الموجود في الذهن لا يكون
مستحيلا فيه لما ذكر من جوازه في المستحيلات واجيب بان المراد بالموجود
هو الموجود بذاته لا بصورته والموجود بذاته اعم من ان يكون موجودا في
الخارج او في الذهن وهذا لا يمكن في المستحيل لانه وان وجد في الذهن لكن
لا بذاته بل بصورته واجيب ايضا بان المراد بالموجود هو الموجود بالوجود
الاصيل وفيهما نظر اما في السوال فلان المراد بالوجود معناه الاعم
والمستحيل لا يمكن موجودا اصلا حيث يكون مستحيلا اعم قد يكون الوجود
الخارجي مستحيلا لا يكون موجودا الذهني كمفهوم الممتنع في الخارج من يمتنع
وجوده في الخارج دون الذهن لان هذا ليس مستحيلا قد يكون وجوده
في الذهن مستحيلا دون الخارج كحقيقة البارى تعالى و[illegible] يمتنع وجوده في
الذهن مستحيلا دون الخارج لان هذا ليس مستحيلا وقد يكون كلا الوجودين
مستحيلا و[illegible] كل منهما كالنقيضين المجتمعين فان قلت قد تصور
النقيضين المجتمعين فيكون موجودا في الذهن قلت انما يلزم وجوده فيه
لو كان الحاصل منه في الذهن فردا منه اما اذا لم يكن فردا منه فلا يلزم
من التصور وجوده بل يلزم وجود ما هو الحاصل المذكور فرده كاللاشيء فان
تصوره يستلزم حصول شيء في الذهن لا حصول اللاشيء فيه لان الحاصل منه
في الذهن فرد الشيء لا فرد اللاشيء وسينكشف عليك حقيقة هذا الكلام
في بحث الجهل المطلق ان شاء الله واما في الجواب فلان الجمهور ذهبوا الى
ان الاشياء قد يكون لها وجود يكون بحسبه مبدا للاثار ويسمى وجودا اصليا

وقد

وقد يكون لها وجود لا يكون كذلك ويسمى وجودا ظليا وغير اصيل فهي
حال كونها موجودة بهذا الوجود علم كما حقق في موضعه فان يكون
العلوم المذكورة موجودات غير متاصلة في الوجود فان اريد هنا
بالموجود الموجود بالوجود الاصيل يخرج العلوم التي فيها الكلام واما
الموجود بذاته فان اريد به الموجود الذي لا يكون حال وجوده صورة
الشيء لان العلوم صورة ذهنية وان اريد به ما يكون ذاته موجودة
سواء كان متاصلا في الوجود او غير متاصل وبالموجود بصورته ما
يكون صورته وشبح منه موجودا لا ذاته فيرد ان الموجود بذاته بهذا
المعنى هو الموجود المطلق لا قسم منه والموجود بصورته بهذا المعنى
ليس مندرجا في الموجود فينقسم الموجود اليهما يكون تقسيم الشيء
الى نفسه والى ما ليس مندرجا فيه قال بعض فضلا زماننا قوله
فيه انظار اما فيما ذكره على السوال فلانا اذا تصورنا الحكم وعدم
الحكم معا فقد حصل في ذهننا امر مركب من الحكم وعدم الحكم فان لم
يكن الحكم وعدم الحكم نقيضين لم يكن في ترك التصديق منهما تركيب
الشيء من النقيضين وان كانا نقيضين فقد حصل موجود ذهني
مركب من النقيضين وما ذكره من ان النقيضين المتصورين ليسا فردا
من نفسه لا يجري هنا لان الحكم وعدم الحكم فردا النقيضين حيثما اعترفوا
به ولولا ذلك لم يكن في التركيب منهما محذور وايضا اذا تصورنا مفهوم
كل فرد انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فقد حصل

في ذهننا او مركب منه النقيض قطعا اذا تحقق تلك ظرف ما ذكره
لان مثل ذلك يمتنع وجوده في الذهن واما فيما ذكره في الجواب الثاني وجهين
اما اولا فلانه لا نم ان الموجود الذهني لا يكون مبدأ للآثار مطلقا كيف
وقد صرحوا بان الهيولى لا اتصاف فيها بالعوارض كالاربعة للزوجية بانها
علة لاتصافها بلوازم خاصتها بانها مبدأ وجدت في الخارج او في الذهن
وايضا ذكروا ان العلم الفعلي بوجوده الذهني علة فاعلية للخارجي
نعم الموجود الذهني لا يكون مبدأ للآثار المخصوصة كما ذكروا انها لا تكون
مبدأ للآثار المطلوبة منها ذهبوا الى تعينها بالاشتغال كالاضاءة والاحراق
ونظائرها والثاني فلانا نختار ان المراد من الموجود بذاته ما لا يكون
وجوده هو العلم به والماهية المعلومة وجودها هو العلم بها بخلاف نفس العلم
فان وجوده لحصول نفسه في الذهن لا العلم به فان حصول العلم في النفس لحصول
سائر الصفات الاعتبارية التي لها ليست بوجوده في الخارج كالعمى
مثلا ولذلك قد يتصف النفس بالعلم كما يتصف بسائر الصفات وقد
لا يتصف بالمعلوم كما اذا تصور الحرارة فانه يحصل له العلم بالحرارة
ويتصف به ولا يتصف بنفس الحرارة فان نفس الحرارة حاصلة فيه حصولا
علميا والعلم به ليس حصوله حصولا علميا وان كان ثمة قلنا الحصول
المعلوم في النفس باعتبار خصوص وجوده الذهني وحصول العلم فيه باعتبار
ذاته لا باعتبار خصوص وجوده الذهني على ان في البيان اما وجود في ذاته
ليس الا في الذهن لكن ليس ارتباطه بخصوص ذلك الوجود حتى لو كان

موجود

موجودا خارجيا لكان حاصلا فيها وهذا هو السر في اتصاف النفس
بالعلم وعدم اتصافها بالمعلوم وايضا وجود المعلوم في هذا الذهن
المعين اعني ذهن العالم به فقط ووجوده العلم ليس في ذلك الذهن
فقط بل هو وجود بحسب نفس الامر منسوبا الى ذهن معين كسائر
والاتحاد والاعتبارات التي يتصف الاشياء بها كالالتحام والالتحاء
ومن قال في الجواب انه المراد هو الموجود الاصيل فقد اراد هذا المعنى
فانه شبيه بالوجود الاصيل من حيث انه مستلزم لاتصاف الموضوع
به ولذلك ذكر الاستاد قدس سره ان المعلوم قد يوجد بصورة في النفس
وقد يوجد بنفسها وهذا الحد وجود الوجود الخارجي وفيه بحث اما اولا
فلانه ان اراد انا اذا تصورنا هذين الامرين قد حصل في ذهننا وجه
فهو مركب من صورته هذين المتقابلين فهو مسلم ولكنا ان صورتهما التي تقتضي
وان الشيء المتصور المركب منهما وكيف من المتقابلين كيف لا والحكم
يكون مستحيلا لعدم الحكم لا المتصورة التي هي صورة ذهنية من محله الكيف
المقابل للاكيف لا كيفيا اخر وهو ظ وان اراد انا اذا تصورنا
هذين الامرين فقد حصل عندنا امر اي على النقيضين وصار معلوما
لنا فهو م وليس يلزم منه اجتماع النقيضين ولا تركب الشيء منهما وانما
يلزم لو كان كون الشيء متصورا اثارا لها في نفس الامر وليس كذلك
الا ترى ان زيدا اذا كان كون الشيء متصورا موجودا في الذهن متكيفا
عليه وتصورنا عدمه الكثرة فلا يلزم منه كونه كذلك نعم لو كان هو حاصلا او كان حاصلا له

منكشفا وغير منكشف لكان الامر كذلك وما نحن فيه ليس منه فلا يلزم
ما توهمه مما ادعاه من ان ما ذكره من ان النقيضين المتصورين ليس
فرد امن نوع لا يجري بعينها في تحرير المنع وما ذكره في بيانه انما يفيده لو كان تصورهما
او كونهما متصورين حاضرين عند النفس من افرادهما وليس الامر كذلك
لما بيناه ايضا ما ذكره من ان تصورهما من النقيضين يلزم ان يحصل في
ذهننا او وكيب من النقيضين فهو انما يجب ذلك لو كان تصور النقيضين
ملزوما لحصولهما في الذهن بذاته وليس كذلك اذ لا يتعلق الحكم لا يكون
قضية واذا تعلق به الحكم ليس للذهن مع حكمه الحكم بنقضه فضلا
على اجتماعهما مما ذكره اشتباه نشاء من عدم الفرق بين صورة الشيء
بوجه من وجوه معلومية الشيء بنفسه او بين تصور الشيء والتصور بوجه من وجوه عين مثله
بعيد ولما ثانيا فلانا لو سلمنا انهم صرحوا بان كل واحد من لوازم
الماهية معلوم لنفسها الثاني لا نمنع ان يلزم ان يكون الماهية اذا وجدت
في الذهن كانت فاعلة للامر وانما يكون كذلك لو كان وجوده فيه يلزم
ان يوجد فيه لم يتغلب منه الامر آخر وليس كذلك كما مر ايضا ولو سلم فلا
يلزم من عليتها للوازمها ان يكون فاعلة لها اذ العلية اعم من الفاعلية فلا
يلزم من تحقق العام تحقق الخاص فاندفع ما توهم من قولهم ان العلة التي يوجد
الذهني علة لفاعليه الفاعل وانما يكون كذلك لو كان المصرح به في كلامهم
كونها علة فاعلة وليس الامر كذلك اذ ما وجد بالكل منهم ليس الا انها علة
لفاعلية الفاعل على ان المذكور في كلامهم ان العلة الفاعلة بحسبها الا الوجود

الذهني

الذهني او الخارجي علة فلا يكون نقله نصا صريحا واما ثالثا فلان المراد
من الموجودات بذاتها اذ وجود كل واحد منها هو العلم به فيجب ان لا
يتصف النفس بصفاتها واما ما ذكره من ان وجود العلم في الذهني لحصول
نفسه لا العلم به ولذا يتصف النفس بالعلم بجد به لا الاتصاف وليس
كذلك لما تقرر في مظانه من ان العلم بالعلم هو بعينه الصورة الحاصلة
واما رابعا فلان حصول المعلوم في الذهن ان كان باعتبار خصوص نحوا
النحو من الوجود يجب ان لا يكون له ذلك الا عنده وليس كذلك لحصول
المعلوم عند العالم الاعنده كعلم الشيء بذاته وصفاته وعلم المبادي العالية
بمعلولاتها الزمنية ذواتها الموجودة في الخارج فلا يكون حضور
المعلوم عند العالم باعتبار خصوص واحد من الوجودين وحصول
العلم عنده باعتبار وجوده في نفس الامر مع قطع النظر عن
خصوصية الوجود الذهني فلا يكون هذا هو السر في اتصاف النفس
بالعلم وعدم اتصافه بالمعلوم وانما السر فيه ان العلم حاصل موجود
فيه وليس المعلوم كذلك في العلم الحصولي ولذا لو كان المعلوم حاصلا
فيه بذاته كان في العلم الحضوري بصفات النفس مثلا اتصف العالم بها
واما خامسا فلان ما ذكره من ان وجود المعلوم منسوب الى ذهني معين
وليس وجود العلم كذلك فان اراد بالمعلوم منسوب الى الذهني معين
وليس وجود العلم كذلك فان اراد بالمعلوم والعلم به معلوما وعلما حاصلا
من ذهن واحد مثلا فهذا المعلوم كانه مقيد بهذا الذهني منسوب

اليه وكذا العلم فلا يكون في وجود احدهما مخصص لا يكون في الآخر
وان اراد بكل واحد معنا ما يشمل سائر المعلومات والعلم فلا نم
ان في احدهما اضافة ليس في الآخر اذ كما ان كل معلوم هو معلوم
احد كذلك كل علم هو علم احد فلا فرق بينهما فيه وان اراد بالمعلوم المعلوم
المخصوص وبالعلم العلم الذي هو علم له ولغيره ويقول ان في احدهما خصوصا
ليس في الآخر لنا ان نقلب هذا ونقول ان في العلم خصوصا ليس في معلومه
الى آخر ما ذكره فالاولى ان لا يلتفت الى امثال هذه وهذا الكلام على ما هو
الظاهر من كلامهم والجواب قد اختار الشق الاول من الترديد بعضهم
وقال نختار ان مفهوم التصور الساذج معتبر في التصديق لكن اعتباره فيه لا يقتضي
الا التصور عدم الحكم في حصول التصديق وهو لا ينافي وجود الحكم فيه قال بعض
فضلاء زمانه اقول لا يخفى سخافته لان حصول التصديق لا يتوقف على تصور
عدم الحكم من مصدوق لم يتصور عدم الحكم وفيه بحث اذ اختيار احد شقي
الترديد وابطال ما هو لازم له كان يوجب وقوع ذلك لكان لهذا الكلام
وجه وليس كذلك مع ان الاصح الجواب باختيار كل واحد من شقي الترديد لاستلزامه
اجتماع النقيضين وهو باطل قطعا. ما هو ذاتي للشيء لا يمكن كذلك قيل
فيه تامل اذ يجوز في الماهية الاعتبارية ذلك كما اذا اعتبر مركب من الشيء مع امر
يعرض له بالقياس الى غيره كذات الاب مع ابوته فان الابوة ذاتية له بالقياس
الى غيره ويحتمل في الماهية الحقيقية ايضا ان يكون الشيء ذاتيا له مع انه يكون امرا نسبيا
ملاحظة الغير لا ونسبة من دليل وقد اجاب بعضهم بان الامر الاضافي في الماهية
الاعتبارية وان ثبت للذات الموصوفة بالقياس لكن ثبوته للمركب ليس بالقياس

الى غيره لانه ثبت للمركب في حد ذاته لانه جزؤه وان كان ذلك
الجزء مما لا يوجد في الخارج او في الذهن بدون ذلك الغير ثم قال واذا
امتنع ذلك في الماهية الاعتبارية فما ظنك بالماهية الحقيقية وفيه نظر لان
قوله لكن ثبوته للمركب ليس بالقياس الى غيره في حيز المنع اذ الابوة مثلا
في نفسها اضافة الى البنوة وبالقياس اليها فحيث اخذت يكون مضافة
الى البنوة فيبرر اليها وقوله لانه ثبت للمركب في حد ذاته لانه جزؤه مصادرة
على المطلوب كما لا يخفى قال بعض فضلاء زمانه اقول الى الثلاثة قد ذهبوا عن
مقصود الاستاد فلنكرره مع ظهوره لان مراده كما ينادي عليه
عبارته ان ما هو ذاتي للشيء لا يكون اتصافه بالقياس الى غيره وذلك ظاهر
جدا لا يقبل المنع فان اتصافه بما هو بالقياس الى غيره انما يتصور
بعد تقومه فلا يكون مقوما له وما ذكره من المثال ليس فيه الاضافة صفة
لما هو ذاتي بل لما هو جزؤه فافهم ثم هو جلية يا قليل العلم نحط كبرا
الجاهلون ولي فيه بحث لانه ان اراد اتصاف الشيء بما هو ذاتي له وجوده
له لا يكون بالقياس الى غيره كما ينادي عليه قوله ليس فيه الاضافة صفة
لما هو ذاتي له بل لما هو جزء له كان كلامه فكرره في قوة ان ما هو ذاتي
للشيء لا يكون عرضيا له وهو كما ترى وان اراد به انه حمله عليه لا يكون بالقياس
الى غيره ممنوع اذ حصول الشيء مثلا اذا كان اضافيا لا يمكن ان يتعقل
بدون ما اتصاف به فلا يحمل عليه الا بالقياس الى غيره كما ان الاب
لا يكون الا بالقياس اليه   لان عارض الجزء والشرط لا يجب ان يكون جزءا له

قال المحشي بقيل لا يكون جزءا وشرطا لجواز ان يكون العارض جزءا لشي
كالحيوان العارض للناطق بالنسبة الى الانسان جزء له وان يكون العارض
شرطا للمعروض بان يكون لشي واحد شرطان احدهما عارض للآخر قال
بعض فضلاء زمانه اقول المعترض لعدم الجواز على فرض وقوعه فضل من الكلام
ولغو في الجواب فان مدار الجواب على عدم الوجوب ثم ما ذكره من المثال
لا يلائم المقام لان الكلام ههنا في التركيب الخارجي ولذلك ذكروا ان التركيب
من الموصوف والمقتضى انما هو في التركيب الخارجي واما الذهني ففيه بحث
هو ان مداره على ذلك لكن لما كان لقائل ان يقول لما اذا كان الامر
كذلك صح ان يقال هذا الذي فلا يكون فضلا من الكلام وما ذكره من عدم
ملائمة المثال انما يكون كذلك لو وجب ان يكون المثال مطابقا موافقا
للممثل به من كل وجه وليس كذلك واما ما ادعاه من الحصر فممنوع اذ تركب
الشي من الموصوف بالمقتضى كما يكون في المركب من الاجزاء الخارجية كذلك
يكون في المركب من الاجزاء الذهنية اذ مفهوم كل جزء ليس عين الآخر
اولا يمكن ان يقال ان مفهوم التصور ليس بمعتبر فيه فلا يرد عليك ان
هذا المفهوم ح يكون من اجزاء المصدق بل من اجزاء التصديق الذي
في الكلام وان هذا حاصل الجواب الذي ذكره العلامة لكن لما كان منشاء
السؤال التباس مفهوم التصور الساذج بادراكه اراد اولا ان يميز بينهما
ويميز عدم الحكم العارض للادراك عن عدم الحكم الداخل في المفهوم المذكور زيادة
تميز المفهوم عن ادراكه كما حققناه ولكن آتى في الجواب بالاجمال

الثالث

الثالث مما ان عارض الجزء والشرط لا يجب ان يكون جزءا او شرطا كما تدبر
تعلم وليس لك ان تمنع هذا الجواب اذا اريد بامتناع اعتبار
التصور في التصديق امتناع اعتباره فيما صدق عليه التصديق كما قرره
العلامة اما اذا اريد امتناع اعتباره في مفهوم التصديق وحيث
في اعتباره في المفهوم المذكور بتعريف التصديق بتصور معه حكم فاستعانة
هذا الجواب لا تنكره به ولو قيل لما عرف التصديق في الرسالة بتصور معه
الحكم وهذا التعريف بحسب الظاهر مشعر باعتبار التصور في مفهوم التصديق اعتبر
الشارح في السؤال اعتباره في المفهوم المذكور واجاب عنه بهذا
الجواب لكان اولى او اولى من المحذورة التي ذكرها العلامة لانها متضمنة لارتكاب
تعليم الخطاء وهو غير صواب قال بعض معاصريه اقول ما ذكره من التوجيه
لا يكاد يستقيم اولا فلان الشارح اورد السؤال على التعريف المشهور وتعريف
التصديق بتصور معه حكم مذكور في الرسالة وانا نعلم ان اصحاب التعريف المشهور
ليسوا قائلين بهذا التعريف فكيف يتوجه الايراد على التعريف المشهور
بسبب تعريف صاحب الرسالة واما ثانيا فلان الشارح ذكر في السؤال
في بيان امتناع اعتبار التصور في التصديق انه يلزم اما تركب الشي من النقيض المقتضى
او اشتراط الشي بنقيضه وعلى هذا التوجيه لا مجال لتوهم اشتراط الشي
بنقيضه لان التقسيم جزء من القسم لا شرطه فظهر ما ذكره من التوجيه لا وجه له
فضلا عن ان يكون اولى كما ذكره الاستاد قدس سره وفيه بحث اما اولا
فلانا لو سلمنا ان الشارح اورد هذا السؤال على التعريف المشهور لنا ان نقول

انه قال المراد من التصديق ان كان التصور مع الحكم فذاك وان كان الحكم
فكذلك انه قال ان كان المراد من التصور وحده فذاك وان كان فكذلك
هذا مجمل كلامه وعلم منه ان من المحتمل عند السيد ان يكون المراد من التصديق
في التقسيم المشهور التصور مع الحكم المذكور في تقسيم الرسالة مجازا فيرد عليه
الاعتراض الثاني بهذا الاحتمال ايضا اما ثانيا فلان المقسم ههنا هو مفهوم
التصور المطلق لا التصور الساذج لكن كل ما هو معتبر في جزء من القسم ولو
سلم فيا بان يكون هذا الاول المعتبر فيه لا يطابق الجزئية الاخرى اذ الجزء معتبر
في مفهوم العرض فيكون جزءا منه تبعه وليس كذلك فكذا ههنا انه لا يقتضي
بعدم المطابقة قيل قولهم التصورات لا يحتمل عدم المطابقة بخلاف التصديقات
لا يحتمل عدم المطابقة بخلاف التصديقات كلام حق ما فهم من لم يدرك علته ان
المراد بالمطابقة ان كان المطابقة مع المأخوذ منه فلا نسلم ان التصورات لا يحتمل
عدمها اذ قد يوجد من شيء انسان تصوره فرسية وان كانت المطابقة مع
ما له تلك الصورة فلا نسلم ان التصديقات يحتمل عدمها اذ الكواذب منها
مطابق في صورها ضرورة ان الوقوع مطابق الوقوع وصورة اللاوقوع
مطابق اللاوقوع وذلك لان المراد بالمطابقة مع ما في نفس الامر ان يكون
في نفس الامر شيء مطابق له تلك الصورة والتصورات لا يحتمل عدم المطابقة
مع ما في نفس الامر اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر ضرورة اتصافه
فيها بمفهوم وجودي وان قلنا انه موجود فيها اذ الموصوف بالوجودي
موجود في ظرف الاتصاف على ما شهد به بحث الوجود الذهني واما

[illegible]

المصدقات

المصدقات فليس الكواذب بها لحق في نفس الامر وقطع بل يحكم بها الا الاشعر
المصدق بها والدليل المنتهض في التصورات لا يجري فيها كالاكثر
ولعلك تقول المعاني الجزئية لا يمنع محكوما عليها ايضا كما في المصدق بها بل الدليل
لا يجري في التصورات على انه لا بد من ادراك الكواذب في المبادي
العالية لانه الحافظ حصول المعقولية بالفعل التي تمكن من استحضارها
من دون كسب جديد على حسب القواعد الحكمية فلها ايضا تحقق في نفس الامر
فان لاح لك هذا فاعرف ان المعاني الجزئية وان لم يمتنع محكوما عليها لكنها
يمنع وصلة للطرفين في القضية الصادقة فيكون موجودة في نفس الامر في
ضمنها مثلا الابتداء المخصوص الذي هو واسطة بين زيد والبصرة له
مطابق في نفس الامر وان لم يكن زيد سائرا من البصرة فان ذلك الابتداء
يحق في نفس الامر في ضمن سلب السير من البصرة عن زيد فلكل منهما ايضا
يحقق في نفس الامر اما في ضمن السلب او الايجاب اذ لا يخصص على اختيارها في نفس الامر
بخلاف المصدق بها الكاذب واما ارتسام الكواذب في المبادي العالية
فلا يقتضي تحققها في نفس الامر وليست صورا ادراكية لتلك المبادي بل مخزونة
فيها على نحو ما يحزن الصور الحسية في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظ مع ان الخيال
والحافظ ليسا مدركين وفيه نظر اما اولا فلان قوله اذ كل متصور موجود
في نفس الامر غير تام فان منها ما يمتنع وجوده في نفس الامر كشريك الباري و
النقيضين المجتمعين فانا نعلم قطعا انه غير موجود فيها كالمعقولات الكاذبة
الخيالية واما الاستدلال عليه بانه في عالم الزيادة لان ما لا يكون موجودا

في نفس الامر كيف يتصف بمفهوم وجودي فيها وغاية ما لزم من المفهوم وجود
المعلوم بالذات في مشعر المدرك ولا نسلم ان ذلك وجوده في نفس الامر
كما اعترف في التصديق واما ثانيا فلان قوله والدليل المنتهض في
التصورات لاحال له فيها في حيز المنع لان ما ذكره في التصورات بعينه جار
فيها بان يقال كل تصور به فهو موجود في نفس الامر ضرورة اتصافه
فيها بمفهوم وجودي واذا المفهوم منه فهو موجود فيها اذ الموصوف بالوجودي
بوجود موجود في ظرف الاتصاف واما ثالثا فلانا لا نم ان الابتداء
المخصوص الذي هو واسطة بين زيد والبصرة متحقق اذا لم يكن زيد سائرا
لان هذا الابتداء لا حال له ابتداء السير فكيف يتحقق بدون السير والمراد انه
فلانه لما سلم ان الكواذب مرتسمة في المبادي العالية كانت موجودة
فيها اي نفس الامر سواء كانت صورا ادراكية لها او لم يكن فبعد تسليم
ذلك لا يحد يتحقق كونها صورا ادراكية لها هذا والصورة الذهنية
يتصف بالمطابقة مع ذي الصورة والصورة الذهنية مطلقا سواء كانت
تصورا او تصديقا كيف كانت مطابقة مع ذي صورتها والثاني المطابقة
مع الواقع والصورة الذهنية يتصف بها اذا كان المعلوم بتلك الصورة
امرا من حيث انه واقع في الواقع كمدلول المركب الحملي الايجابي فانه يدل على
ان هذا ذاك في الواقع او من حيث انه غير واقع في الواقع كمدلول المركب
الحملي السلبي فانه يدل على ان هذا ليس ذاك في الواقع ويتصف بمطابقة الواقع
اولا مطابقة والعبارة الدالة على الصورة المذكورة تتصف بها ايضا

فقال

فقال هذا الخبر مطابق للواقع وذلك غير مطابق له واذا لم يكن المعلوم
بالصورة الذهنية امرا من حيث انه واقع في الواقع او غير واقع فيه لا يوصف
بمطابقة الواقع ولا باللامطابقة سواء كان مدلول مفرد او مدلول مركب
غير تام او مركب تام غير خبري والعبارة الدالة على هذه الصورة لا يوصف
بشي منهما قطعا كمادة المركبات التامة الخبرية يوصف بمطابقة الواقع او لا
مطابقتها والتصديقات التي هي مدلولاتها يوصف بها ايضا وغير
المركبات التامة المذكورة من الالفاظ لا يوصف بشي منهما وكذا التصورات
التي هي مدلول غيرها فظهر ان التصورات يوصف بالمطابقة بالوجه الاول ولا
يوصف بشي من المطابقة واللامطابقة بالوجه الثاني وان التصديقات يوصف
بها بالوجه الاول وبالمطابقة واللامطابقة بالوجه الثاني فان قلت مدلول قولك
الفرس موجود في الواقع صورة ذهنية من حيث انها واقعة في الواقع فينبغي ان
يوصف انه يوصف بمطابقة الواقع او بلا مطابقتها وليس كذلك قلت المراد
بالحيثية المذكورة هو ان يوصف الشيء بصفة لا يدل على انه موصوف في الواقع
بها بان قولك الفرس الذي له رأس لا يدل على ان للفرس رأسا في الواقع
بخلاف قولك الفرس له رأس فانه يدل على ان الفرس كذلك في الواقع
ولم يجد الصورتين ثم قال صاحب التعليل اقول اثار الخط في هذا الكلام لا يخفى
على من له ادنى بصيرة اما في قوله فان منها ما يمتنع وجوده في نفس الامر فلان
المستحيل وجوده في نفس الامر هو افراد هذا المفهوم لا مفهومه الحاصل في العقل
اذ ليس في العقل شي يصدق عليه شريك الباري في نفس الامر بل هذا العنوان

فقط ولا يصدق على هذا المفهوم الحاصل في العقل انه شريك الباري تعالى في
ذلك وكذا الحال في النقيضين الجمعيين واما المركبات الخيالية فهي موجودة
في نفس الامر وان لم يكن موجودة في الخارج فان الوجود في نفس الامر اعم
من الوجود الخارجي مطلقا ومن الذهني من وجه كما تقرر في موضعه فالصدق
في الحكم الايجابي على المركبات الخيالية وقد تقرر ان صدق الموجبة يستدعي وجود
الموضوع في الواقع فلا محالة يكون موجودة في نفس الامر اذ لو لم يكن موجودة
في الواقع لصدق السالبة ولكن لا حال الصدق الفرض شريك الباري ممتنع فيلزم
وجوده في نفس الامر لانا نقول ان هذه القضية ان اعتبرت طبيعية فانما يلزم
وجود مفهوم شريك الباري في نفس الامر اعني الوجود الذهني لافراده ان
حكم فيها على الافراد فهي قضية فرضية يستدعي وجود افراده الوهمي في نفس
الامر وما لا يمكن فرد له في نفس الامر لا الخارج وجود ما للشيء فرد له في
الواقع وقد فرض فرد له في نفس الامر كذلك فان الممكنات باسرها فرد فرضي لهذا
المفهوم واما المركبات الخيالية فانها تعتبر موضوعات لقضايا صادقة
بحسب نفس الامر [illegible] فكلية ما [illegible] فان هذا الحكم ليس على فرض
او عروض بل على [illegible] والا لزم سلب العلم [illegible] عما يقول
الطالبون علوا كبيرا ثم قوله ما لا يكون موجودا في نفس الامر كيف يحقق
بمفهوم وجودي فهاهنا مصادرة لان الكلام في ذلك وقوله ضرورة ما لزم
من الحقيقة وجود المعلوم في مشعر المدرك لا وجوده في نفس الامر في غاية السماحة
لانه اذا صدق الايجاب لزم وجود الموضوع في نفس الامر كما لا يخفى على من تامله

ادنى

ادنى دربة والنسبة المتصورة بين غايتها كالكلام لان المتصور من حيث انه
متصور بل لا يصير موضوعا في قضية اصلا ولا تحقق له في نفس الامر الا في ضمن قضية
اخرى انضم بخلاف المتصورات فانها من حيث انها متصورات لا تصير
موضوعات في القضية الموجبة الصادقة او يحكم في ضمن قضايا صادقة كالمعاني
الحرفية على ما فصل في [illegible] ولا فلان المتصور من شريك الباري اما
اما ان يكون هذا المفهوم الموجود في الذهن اولا فان كان الاول لم يكن
المتصور شريكه بل [illegible] المفهوم والمتصور على هذا التقدير هو الكيفية الممكنة
الموجودة في الذهن وشريكه يجب ان يكون موجودا لا علة له فلا يكون
هذا دليل على ان المعلوم [illegible] ان كان هذا لم يصح عليه الحكم بالامتناع لانه
موجود في الذهن وان كان الثاني لا [illegible] للمتصور وجود في الخارج وهو ظاهر ولا
في الذهن لانه خلاف الفرض فلا يكون المتصور موجودا في نفس الامر اذ الحق وجود
فيها اما في الذهن واما في الخارج وليس له وجود في شيء منهما وكذا
الحال في النقيضين الجمعيين واما ثانيا فلانه ان اراد انه يصدق عليها احكام
ايجابية يكفي في صدقها وجودها الذهني الذي هو فيه انقلب الكيفية نفسية
على العلم بها فمسلم ولا يلزم منه الا وجود العلم بها لا وجود نفس المعلومات
والمركبات في انفسها وان اراد به انه يصدق عليها احكام ايجابية يستدعي
صدقها وجودها في انفسها لا بصورتها فممنوع اذ من البين ان وجودها في الذهن
مثلا ليس بوجه لا وجود لها وشأنها لا وجود انفسها وذواتها فلا يكون
لها وجود في نفس الامر فيصدق عليها امثال هذه الحملات اما ثالثا فلانه

ان اراد بوجود مفهوم شركة المبادي تحقق هذه الصورة اي حاصلة في الذهني التي
هي العلم به لزم منه ان يكون هذا المفهوم الموجود في نفس الامر ممتنع الوجود
فيه اذ شركته يجب ان يكون كذلك على ما هو مقتضى هذا الحكم الصادق على وجه
بط قطعا وان اراد بوجود مفهوم وجودا هو المنكشف على المدرك والمرآة
منه عند النفس لزم ان يكون الشركة موجودة في نفس الامر وهو باطل قطعا واما
رابعا فلان هذا العنوان لما لم يكن له فرد في نفس الامر وكان الحكم الا شامل
على افراده المفروضة الذي المكنات لزم من صدق هذا الحكم عليها ان يكون
تحقق وجودها في نفس الامر مثل الوجود فيها وهو باطل قطعا فظهر ان هذا الاشتباه
نشأ من عدم تفطنه بما هو فرد فرضي للشيء وما هو فرد له في الواقع واما خامسا
فلانه مر ان الحكم المذكور على المركبات الخيالية عرضيته الا ان صدق
امثال هذا الحكم عليها لا يستدعي وجودها في انفسها اذ يكفي وجودها بغير
هي عند العالم بها ومن هنا تبين ان الوجود الذهني اعم من الوجود
في نفس الامر فلا يكون صدق امثال هذه الاحكام عليها ظهورها الوجودي واما
سادسا فلان قوله قدس سره لانه لا يكون موجودا في نفس الامر كيف يتصف
بمفهوم وجودي انما يكون منشأ مصادرة لو لم يكن موجودا في نفس الامر
كيف يتصف بمفهوم وجودي انما يكون منشأ مصادرة لو لم يكن الخصم منكرا ان
ما لا يكون موجودا في نفس الامر بديهة ادراكا كيف يتصف بمفهوم وجودي فيها
وان هذا الدليل الذي ذكره انما يلزم منه وجود المعلوم بالذات الذي هو نفس العلم
به في مشعر المدرك لا وجود هذا الشيء في نفس الامر ومن العجائب مع اعترافه بان

الموجود في الذهن اعم من الموجود في نفس الامر ولما سادسا فلان
المصدق من حيث هو مصدق بالولاية موضوع قضية اصلا لم يستدل لنا
الحكم بصدقها او كذبها وليس كذلك وكانه ذهل عما قيل من ان زيدا
قائم يفيده زيد ليس بقائم وان عكس كل واحد منهما القائم زيد او القائم
ليس بزيد الى غير ذلك من الاحكام الواردة في باب القضايا او العكس
وغيرها من مال واما المنع الذي ذكره بقوله واما ثانيا اي نمنع غير موجه لان
قول الدليل الجاري في التصديقات دفع للنقض لها يمنع جريان الدليل
فيها كما لا يخفى وما ذكره من ان كل مصدق بالتصديق به موجود في نفس الامر
ان اراد به ان النسبة التي هي مطابق التصديق موجودة في نفس الامر ولا
معنى للصدق الا ذلك فان اراد انه من حيث انه متصور موجود فيها
فلا يجدي نفعه ولهذا نعلم منها وما ذكره من ان كل مصدق به متصف
في نفس الامر بمفهوم وجودي لانه ان اراد ان المصدق به من حيث
انه مطابق التصديق ومصداقه متصف به فممنوع وان اراد به اتصافه
من حيث انه متصور فلا يجديه نفعا اذ الحاصل ان النسبة المصدق بها موجودة
في نفس الامر لكن لا على وجه يطابقه التصديق مثلا كون الاربعة فردا مثلا
وان كان موجودا في نفس الامر لكن لا على وجه مطابقة قولنا الاربعة
فرده وكيف ولو كان كذلك لم يكن هذه القضية كاذبة فاعرف ذلك
ولا تغفل عنه بحثا ما اولا فلان هذا المنع الذي اورده المحشي بقوله واما ثانيا
فلان لا يخفى عليك ان هذا اللازم لو لزم فانما يلزم على من اورد هذا

على لا انها قصر اذ حاصل هذا ان لو تم ذلك لزم ان يكون لكل مصدق
وجود لكن التالي باطل لاستلزامه صدق الكاذب وهو باطل فاثبات
ان هذا يوجب صدقه بانه قصر غير مقول وانا لزم من انه حيث
انه متصور موجود من حيث انه مصدق به غير موجود وانما يوجب ذلك
لو لم يكن هو من الجهة الاخيرة معلوما ومفهوما وليس كذلك اذ التصديق
به علم لا بعلمه الا بهذا المعلوم فيكون مفهوما به فيصدق عليه من هذه الحيثية
انه مفهوم معلوم فيكون وجود المقتضى له دليل هذا ابدا واما ثانيا فلانه
لا يصح هذا الجواز ان يقال في كل تصور ادعى انه موجود مثل هذا او في
ان هذا المفهوم من التصور مثلا موجودة لكن لا من حيث انها معلوم
بل من حيث انها علم اذ لو لم يكن الامر كذلك لما انقسم المفهوم التصوري
الى ما له وجود في نفس الامر والى ما ليس له هذا لكن التالي باطل فكذا
مقدمه ثم قال اقول محل النسبة في نفس الامر ان يستدعي تحقق الطرفين فيها
لا في الخارج والطرفان فيها متحققان في نفس الامر وان لم يوجد في الخارج
كما صرح به من وجود جميع المتصورات في نفس الامر فالشبهة انما نشأت
من سوء الاعتبار وفيه بحث لان قوله والطرفان فيها متحققان في
نفس الامر غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان الموجود في الذهن المنكشف
به الشر والبصرة مثلا مناقرا الى الشر والبصرة او نفس جميعها وليس كذلك
لما حقق في محله من ان العلم من مقولة الكيف لا من مقولة المعلوم فهذا
واشباهه انما نشأت من سوء الاعتبار وعدم الفرق بين الشيء وما هو علم

به ثم قال اقول ان اريد الكواذب منها اذا كان على وجه التصديق لزم
صدقها وليس كذلك لامتناع اتصافها بالتي تعرض عليها من حيث التصور
الا اذا لم يكن على وجه الادراك او كان على وجه التصور المحض وفي التصديق
فلا يلزم صدقها فلذلك منعنا اولا كونها صورة ادراكية لها مطلقا
وثانيا كونها مصدقا بها فلا يلزم صدقها وان اريد انها انما تستلزم
وجودها في نفس الامر من حيث انها متصورة في العقل حيث يصح مطابقتها
التصديق بعده الشبهة انها من باب سوء الاعتبار وفيه بحث اما اولا فلان
لو كان المرتسم منها لا على وجه التصديق لا يكون الجزم عنده هو التصديق
فلا يكون جزاءه للتصديق والموصوف علاقة منه واما ثانيا فلان هذا
لو تم فانما تم لو استدعى كون التصديق صادقا ومطابقا للواقع كون
ما هو مطابقه من جنس الادراك او التصديق وليس الامر كذلك والا
لما كان الحكم بان الاجتماع موجود في الخارج صادقا مطابقا للواقع
اذ ليس ما هو مطابق لهذا الحكم موجودا في الخارج على وجه الادراك
او التصديق لكن التالي باطل الصدق بهذه القضية بديهة ابداه وانما لو كان
كذلك الشيء موجودا على وجه التصور لانتفى مصدق القضية لا صدق قولنا
هذا العلم تصور ساذج اذ ما هو مطابق له انما يوجد من حيث انه تصور
ومتصور لا من حيث انه تصديق او مصدق به وليس الامر كذلك لظهور
صدق امثال هذه الاحكام فظهر ان هذا ايضا من باب سوء اعتبار الحكم
وعدم الفرق بين الشيء وما هو مطابق له في التصديق وحسبان ان احدهما كان

تصديقا وجانب يكون الآخر كذلك كما اذا كان احدهما تصورا كان
الآخر كذلك وليس كذلك على انهما كما علمتهم مالي قرآن محصل هذا الكلام
الطويل ان التصورات والتصديقات صادقة او كاذبة يشتركان في المطابقة
مع قطع الصورة وان التصورات لا يتصف بالمطابقة مع الواقع
واللامطابقة وليس هذا جواب عن الايراد المذكور بل هو تسليم له مع انه
صرح بمطابقة التصورات دائما وبعض التصديقات ولذلك اوجب
المتكلمون في العلم مطلقا كما في المواقف وغيره والذي ذكره من ان الصورة
الذهنية اذا لم يكن المعلوم بها امرا من حيث انه واقع في الخارج لا يحتمل
المطابقة وعدمها في حيز المنع لان المعلوم بالصورة كيف ما كان له ما في
في الواقع والصورة اما مطابقة للواقع ولا تخفى عنها العلامة في قوله
ومن التشبيه في وصف الشيء بصفة لا يدل على انه موصوف بها في الواقع
نظر للقطع ان اراد الدلالة القطعية العقلية فالجزم به لا يدل لذلك الدلالة
وان اراد الدلالة اللفظية الظنية فمنع عدم الاولى حكاية ذكر وقد
تقرر عندهم ان التركيب التقديري اشارة الى الحكم السابق ولذلك قيل
الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما هو المشهور ثم مرجع كلامه بوجوه
الزوائد الى تحصيل ان التصور لا يحتمل المطابقة واللامطابقة للواقع
بل المحتمل لهما هو التصديق وقد عرفت ما فيه من المنع فان الصورة الذهنية
تصورا كانت او تصديقا ان كان في الواقع ما له تلك الصورة فهي مطابقة
للواقع والا فهي غير مطابقة وفي فيه بحث لما اولا فلان حصول ما ذكره المحقق

المحقق

المحقق العلامة قدس سره ان ما هو من خواص الخبر انما هو مطابقته للواقع
الدال عليه التركيب لا مطابقته معه باي وجه كان فان التركيب اذا احتوى حكم
بان هذا ذاك وليس ذاك في نحو آخر من الوجود يمكن ان يحكم عليه بان
هذا صادق او كاذب واما تصور مفردا كما اذا تصور زيد وادراك
او مع نسبة تستلزمه فهو لا يوصف بشيء من الصدق والكذب اذ لم يدرك
معه مطابق شيء او غير مطابق له فلم يمكن ان يقال فيه انه صادق او موافق
له او لا ثم مراده قدس سره من قوله والصورة الذهنية يوصف بها اذا
كان المعلوم بتلك الصورة امرا من حيث انه واقع في الواقع انه ادرك
معنى مع ادراك الموصوف والصفة والنسبة بينهما ان ما ادركه مطابق
موافق لما عليه الموجود او لا فرق بين اذ حينئذ يمكن ان يوصف بالصدق اذا
كان مطابقا وبالكذب ان لم يكن مطابقا له لا ان هذا صادق ان كان
له مطابق وكاذب ان لم يكن له ذلك سواء كان المركب هذا الذي قدمناه
اولا او لا كما كانت الانشاءات كلها صادقة او كاذبة ان سمي
من اجزائها لما ان يكون لها محكي في نفس الامر او لا فهو اما صادق او كاذب
كل ليس لشيء منهما بالاتفاق فلا يكون المراد مطابقته للواقع مع قطع
النظر عن ادراكه كذلك على ما توهمه من ادرج التصور في العلم الموافق للواقع
دائما فاما ان لا تستطيع تحقق ذلك او اراد المطابقة بنحو آخر فهو ممنوع
فصدق الخبر والتصديق وكذبهما واما ثانيا فلانه قد صرح حقيقة
ذلك كان المراد كون هذا في الواقع كذلك في جملة دلالته ومن البين ان هذا

انما هو من الحكم الجملي الايجابي او السلبي واذ ليس في المركب التعدي هذا
فهو لا يدل عليه ولا يكون مفهومه الا ثبوت هذا المفهوم لمجرده لا وصف
بالصدق والكذب الا لكانت التراكيب الانشائية وغيره من التراكيب
التقييدية والاضافية اما صادقة واما كاذبة وليس الا وكذلك هذا الصدق
والكذب على ادراك انما ادركه موافق مطابق لا ونحوه في
نحو اخر من الصعود تو ير بعلم لكنه قدم ذكر الحصول الاجمالي بدون تقديم
ذكر الحصول انه الغاية حاصله اذا الصورة الحاصلة اعم تدل على ان
لها حصولا قطعيا في الغاية في تقديمه لانا نقول فايدة التقديم كما صرح
العلامة هي ان الصورة مشتركة للحصول والحاصلة لا يدل على استلزام الحصول
كما ان الكاتب لا يدل على استلزام الكتابة بخلاف تقدم الحصول فانه يدل
على الاستلزام بناء على ان التعريف حينئذ يكون بالملازم فلو لم يكن الحصول
لازما لم يصح التعريف به واما مغايرته ومباينته للمعرف فقد ذكر العلامة
وجعله من قبيل تعريف الصورة بتعقل عموم الانتقال وقال بعض فضلاء
زمانه اقول فيه بحث لان التعريف بالصورة الحاصلة ايضا يدل على استلزام
الحصول لانا قيل يجوز لو لم يستلزمه لكان للمعرف فرد غير حاصل فلا
يصدق التعريف عليه فلا يكون جامعا ملحوظا الحاصلة وان لم يدل
على استلزام الحصول لكن التعريف يدل على الاستلزام كما ان لفظ الحصول
لا يدل على استلزام والتعريف به كما ذكره لان ذلك موقوف لجواز
ان يكون الحصول خاصة شاملة مفارقة بل ان التعريف بالحصول غير باق على ظاهره

لشاده

لشـ ده فلا بد من تاويله بالصورة الحاصلة فلا فرق بحسب معنى المقصود
من العبارتين بل لان المشهور بين المتاخرين ومنهم الاستاد قدس سره
على ما صرح به في تصانيفه ان المعرف للازم الذي يعرف به الشي كونه بحيث
ينتقل الذهن منه الى الملزوم والا لم يكن معرفا له ووجه العبارة في
شرح المختصر الحاجبي فالمعرف بالصورة الحاصلة على هذا يدل على
استلزام المعرف للحصول ايضا وله فيه بحث وهو ان غاية ما لزم من ذلك
ان تكون الصورة الحاصلة من لوازم ما يعرف به ولا يلزم منه ان يكون
كل ما هو جزء هذا المفهوم من لوازمه ايضا فلا يلزم من هذا ان يكون قوله
الحاصلة من لوازمه فضلا عن جزئها الذي هو الحصول ولو سلم ان هذا يوجب
كون الحاصلة من لوازمه لا يلزم ان يكون الحصول منها العم لجواز ان يكون
ما له الحصول في الجملة لازما بخلاف ما اذا جعل التعريف نفس الحصول فانه
يدل على ان هذا من لوازمه وما اورد عليه من ان هذا لا يصح بظاهره
يحتاج الى تاويل يرجع به الى الصورة الحاصلة لا يتوجه فربما اشار اليه
العلامة قدس سره فان قلت قد صرح العلامة في بابه لا يلزم من حصول
الشي في الذهن لصورته كما ذكر في هذا العلم بانها حاصلة في ضمن افراده
لكل عالم بشي مع انا نجزم لا نعرفونها واذا كان كذلك لا يمكن تعريف
التصور بالصورة الحاصلة في العقل لامتناعه حول مثل ذلك قلت
بعد تمهيد مقدمة هي ان حصول الشي في العقل انما هو في ضمن الفرد وهو
هنالك اتاه وجود اعين الفرد والحاصل ضمنا اذا اصلحه العقل الى الماهية

وخصوصيته صار هذا الامر الواحد بحسب الاعتبار امرين كما اذا اعتبر

في المتصل الواحد تقسيمات فصار بهذا الاعتبار امرين كما اذا اعتبر في

المتصل الواحد امور اعلى ان الحاصل في الذهن في نفس الامر لا باعتبار

العقل وتعمله في الصورة المذكورة امر واحد هو النوع فحينئذ هذا الامر

انما يكون باعتبار العقل وتعمله ولنا ان نقول هذا محل شك فان المراد بالصورة

الحاصلة في العقل هي الحاصلة في نفس الامر كما يتبادر منه لا الحاصلة

باعتبار العقل وتعمله وح لا يلزم من حصول هذه العلم في ضمن النوع تصور

لان حصولها فيه باعتبار العقل وتعمله فتامل بقي ان ادراك

الجسمانيات قيل فيه انه ان اراد الجسمانيات المجردة فقولهم في العقل النظر

بينا ولهذا لا اختلاف لاحد في حصول المجردات في العقل وان اراد

الجسمانيات المادية فعدم تناول قولهم لها ليس بضار اذ مقصودهم بالتعريف

والعلم الكاتب والمكتسب كما ذكره قدس سره هناك هي الجسمانيات المادية

المادية ليست كلها ولا يمكنه كما منه في مباحث الكلي والجزئي بل

يجب عليهم اخراجها عن التعريف حتى يكون مانعا فرتبط الماء والافلاك

لكان بينه اقسام قريب وبعيد وابعد والجزئي الحقيقي المادي

وان لم يكن كما سيأتي ابعد لانه قد يقع موضوعا في صغرى الشكل

الشكل الاول على ما نص عليه الشيخ في الشفاء والمانا بينا ملاه لو

اخرج الجسمانيات الحسيات المادية عن التعريف ويجردات

لا يحصل في العقل بالوجه الجزئي كما حقق في موضعه لا ستلزم تقسيم العلم

حاصل

الحاصل في العقل الى الكلي والجزئي لكنهم قسموه اليهما قال بعض فضلاء

زمانه اقول كلام هذا القائل ايراد على الاستاد قدس سره فهو قد اعترف

في اول مباحث الكلي والجزئي بان الكلي لا نوع له في الايصال فلا يصح ما ذكره

في معرض الجواب لان هذه المقدمة اعني عدم نفع الجزئيات فقدس سره في

هو كليات المورد بحال الى ما ذكره قدس سره وكذا اعترف قدس سره في مباحث

الالفاظ بان ادراكها اكما ان زيدا مثلا واثرنا الاثار عقلية

بهذه الامكان كما في جزئيات جميعا ومتعلق الاحر فالامور كما بالالات

المخصوصة في الجسمانيات الجسمانية ومتعلق بها قال بل نقول كلي يتعلق

بالقوى الامور كما انها ليست جسمانية اصلا كالامور العامة مع انها

لا تدرك الا بالعقل ما قيل من ان المحصورة العقلية لا تكون الا كلية ليس

معناه الا ان الصورة المنتزعة من الجسمانيات الحاصلة في العقل كلية لا مبانع

حصول الصور الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انتقاء انطباق صور الجزئيات

المجردة كما ذكرنا فهذه عبارته وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره اذ على ما ذكره قدس سره

يصح تقسيم الحاصل في العقل الى الكلي والجزئي فيتم ايراد القائل عليه بناء على

مذهبه ولا يضره عدم صحته في الواقع على تقدير التسليم لانه الزامي وافهم

نظرا الى قوله لانه الزامي غير مسلم اذ لو كان الامر كذلك لما قال الجوهري بل يجب

عليهم اخراجها من التعريف وكان حق العبارة ان يقال بل يجب اخراجها عنه

عنده اذ على مذهبه وليس في كلامه هذا فلا يكون الزاميا اولو سلم

فهو قدس سره بمنع ههنا مانع وللمانع ان يسند منعه بما يحكي في الاموريه

وذلك ان يكون المقدم جزاء يرد عليه على ما قيل انه لو كان تقدير
الجواز متعلق بما هو جزاء بحسب المعنى دون اللفظ ينبغي ان يكون منع الجواز
انه متعلق بما هو غير قابل للفسخ اذ لا خلاف في جواز تقديمه انما الخلاف
في ان ما هو جزاء بحسب اللفظ هل يجوز تقديمه على الشرط اولا فذهب الكوفية
الى الاول والبصرية الى الثاني فالاولى ان يقال منع الشارح الجواز التقديم
نظرا الى ما ذهب اليه البصرية وتجويزه نظرا الى ما ذهب اليه الكوفية
قال بعض فضلاء زمانه اقول الاستاد قدس سره لم يرد بجعل صحيحه مبنيا
على المذهب المرجوح مع ظهور الاستغناء عنه لحمله على الجزاء بحسب المعنى
فان ذلك لا يخلو عن قباحة فضلا عن اولوية وتوجيه كلامه ان يوجد
الا جزاء المذكور او الاعم مما هو بحسب اللفظ او بحسب المعنى ومنع التجويز ناظر
الى الشق الاول وتجويزه ناظر الى الشق الثاني وحاصله ان هذا الجزاء
ان كان جزاء بحسب اللفظ لم يجز تقديمه وعلى تقدير ان يكون جزاء بحسب المعنى
يجوز تقديمه لكن يلزم محذور آخر وانت تعلم ان ارتكاب هذا التكلف
اعذب من حمل العبارة على المذهب المرجوح مع ظهور ما فيه منه رحمه
وانما اقول انت خبير بان الجزاء اذا اخذ على الوجه المذكور لا يترتب عليه
ما رتب من عدم الجواز اذ هذا الاعم فرد جاز تقديمه كما ان لم ترد الجزاء
مقدمه فلم يصح ان هذا شرط قدم عليها جزاء او هو غير جائز اذ
الجزاء بالمعنى الاعم كذلك وكانه نظر الى ذلك قال ان ارتكاب هذا
التكلف اعذب مع انه لا عذوبة فيه فضلا عن الاعذبية   لا يقال

منهما بالذات قيل لانا نجد الموضوع معتبرا في المتقابلين مطلقا
وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع
الكثرة كما ان الوحدة جزء لها وفيه نظر اذ موضوع الوحدة قد يصير موضوع
الكثرة كهيولى الماء الجزء اذا فرق ذلك الماء الى الكيزان فاشتراط المتقابل
بالذات بينهما ليس محلا لهذا المعلل بما حقق في موضعه وكما اشرنا
اليه في حواشي شرح التجريد قال بعض فضلاء زمانه اما لا نسلم ان الهيولى
يكثر بالعرض وهي باقية على وحدتها الذاتية اذ كون الشيء حاملا
لوحدته وكثرته غير معقول فالحق ان يقال ان الجزئي الذي يلزم مقابلتهما
الى موضوع واحد لاجل ان عروضهما الاثر الى النوعية واللانوعية
متقابلان بالسلب والايجاب مع امتناع اتحادهما في الموضوع
كذا الحال في ابوة زيد وبنوته فاشتراط التقابل بين الوحدة والكثرة
بالذات ليس منعا الى ما ذكره بل الى ما حققناه في حواشي شرح التجريد
الجديد وانا اقول ان اراد انه كون الشيء حاملا لوحدته وكثرته غير معقول انه
اراد ان هذا غير معقول الاجتماع فيه حتى يكون شيء واحد موضوعا
لوحدته وكثرته المقابلة لها في آن واحد وفي واحد منهم ولا يلزم ما ذكر
هذا وان اراد ان هذا غير معقول على تقدير توارده عليه على سبيل التعاقب
حتى يكون وحدته في وقت وكثرته في وقت آخر مثلا او يكون وحدته
باعتبار وكثرته باعتبار آخر فممنوع والسند كون الالف مثلا موضوعا
لوحدته وكثرته عند الاشراقيين العراقي مبني على انه الهيولى للاولي

من الامور العلمية بالفعل قبل الامر ان الاشياء المتعددة لا تصير
امرا واحدا ما لم يعتبر معها هيأة وحدانية هي جزء صوري للمركب منها لجواز
اعتبارها بالعروض دون الجزئية ولو سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيأة الوحدانية حيرانية
التي عتبرت جزءا صوريا للبيت من الحكم وفيه نظر اما اولا فلان اعتبار
الهيأة الوحدانية بالعروض للامور المتعددة لا يستدعي صيرورتها امرا
واحدا بالعدد بخلاف اعتبارها بالجزئية الا ترى ان الاجتماع اذا اعتبر
مع السقف والجدار والارض بالجزئية وقيل مجموع السقف والجدار والارض
يوصف بالوحدة العددية فيقال مجموع واحد واذا اعتبر بالعروض وقيل
السقف والجدار والارض حال اجتماعها لا يوصف بالوحدة المذكورة وقس
الهيأة الوحدانية على الصورة الحقيقية بانها اذا عرضت لامور متعددة
لم تصر المجموع امرا واحدا الا بالعروض فان العظم واللحم والعصب واعضاء الركن
اذا عرضت لها الصورة النوعية لا تصير امرا واحدا بل يصير مع الصورة
النوعية امرا واحدا طبيعيا هو النوع فتامل واما ثانيا فلان الحكم
ليس عارضا للتصورات الثلث كما عرفت فكيف يعرض لها فالحق
فضلا عن ان اقول فيه بحث اما اولا فلانه لم يرد في دفع المنع ادعاه
المدعي والتمثيل المثالي جزمي وقياس الهيأة الوحدانية على الصورة
الحقيقية ولا يجدي شيء ذلك نفعا واما ثانيا فلانه كما ان السقف والجدار
والارض مع الهيأة الوحدانية الاجتماعية مركب واحد فهذه الثلاثة
حال كونها معروضة لتلك الهيأة ايضا مركب واحد غايته ان ذلك

المركب ليس له جزء صوري وليس من شرط المركب تحقق الجزء الصوري
الا ترى ان العدد مركب مع انه ليس له جزء صوري واما ثالثا فلانه صرح في
الحاشية الاولى في تعليقه هذا بان هيولى الماء مثلا بعد الصورة الحجرية كان
حال كونها محلا للصورة الواحدة جزءا واحدا فتحصل الهيولى حال
كونها محلا للصورة الواحدة واحدة لوحدة عرضها فلم لا يجوز ان يكون
امورا متعددة واحدة لعروض وحدة لها بل نقول كما ان الهيولى
بحلول الصورة الواحدة صارت شيئا واحدا كذلك السقف والجدار
والارض بعروض الصورة الوحدانية صارت واحدة وان فرضنا
انها ليست واحدة لكنها عدة واحدة من اجزاء العدد وكذا كل
عدد بل كل موجود ذهنا وخارجا معروض للوحدة فان كل شيء بسيطا
كان او مركبا واحدا كان او كثيرا فهو في حد ذاته واحد فان العشرة
مثلا عشرة واحدة ولو لا ذلك لما جاز تعبير العقل عن شيئين وثلث عشرات
اذ لو لا ان العشرة معروضة للوحدة لم يتحقق الاثنان والثلاثة من العشرات
وذلك من اجلى البديهيات قال بعض اهل التحقيق ان عموم الوحدة اقوى و
اظهر من عموم الوجود واما قوله الحكم ليس عارضا للتصورات الثلث
كما عرفت فعلى تقدير تسليمه غير نافع لان كلام القائل مع ان من اعترف بان
الحكم عارض للتصورات الثلث وانا اقول فيه بحث اما اولا فلانه
لو سلم انه لم يرد في دفع هذا المنع على ادعاء المدعي للتمثيل بيتا الذي جزء
في نفسه انما يفيده لو لم يكن هذا المدعي بديهيا لكنه في نفسه بديهي بالاستقلال والمركب كذلك

اذا هو واحدا او كثر من نوع او نوعين لا ينحصر لعروض امر له نوعا آخر
غير النوع الاول و الا لما احتاج كل نوع الى منوع واما ثانيا فلانه
ان اراد انه صرح بان السوالي المذكوره قد ينحصر كثيرا من نوع فهو ممنوع وليس
الكلام فيه انما الكلام في ان ينحصر كثيرا او واحدة من نوع آخر وان اراد
انه صرح بانه ينحصر الكثير او الواحد بالعروض المذكور واحدا او كثيره من غير
نوعه فهو اذ من البين ان الكثير او الواحد من نوع لا ينحصر لعروض ضمه له
واحدا او كثيرا من نوع آخر والا لما احتاج تقوم كل نوع باو داخل فيه
غير داخل في نوع آخر ولا ينحصر الكثير من الوحدات بعد دخول وحده اخرى
فيه مرتبه اخرى من العدد ونوعا آخر منه ولا ينحصر لعروض وحده له نوعا
منه بما ادعاه من ان لكل شي وحده لو سلم لا ينحصر بانه يطلق بنا الكلام
في وحدة بها ينحصر نوعا آخر لا في اي وحدة كانت واما ادعاه من
ان الكلام مع من تقول بوجود الحكم للثلاثة فهو ايضا دي على خلاف
عبارة الشرح والحاشيه كالا يخفى من له ادنى فطانه قسم بالت المطلق
في فصله اذ قد يكون مجموع القسمين منوحا في احدهما كتقسيم الحي الى الواحد
والكثير والى المركب والبسيط فان مجموع القسمين منوح في الكثير والمركب فلا يكون
في امثال هذه الصور مجموع القسمين قسما ثالثا ولا لحناح مورد القسمة منها الى
التقييد بالوحده اما ادراك ان النسبه واقعة او غير واقعه فقيل يعني ان
يعلم ان هذا الادراك انما يكون تصديقا اذا كان مع اذعان تلك النسبه
واما اذا كان بدون هذا الاذعان فهو تصور ساذج كما في صوره الشك

وفيه

وفيه نظر لان التصديق يسمى للاذعان الذي هو الحكم لا الادراك المصاحب
له على مذهب الحكماء الذي هو الكلام فان المحقق فضلاء الزمان سمي ان يقال
اذعان ان النسبه واقعه او غير واقعه فان ادراكها اداء الحكم على وجه
الاذعان كما في صوره الشك والوهم ومن صحح رسالته وعلم لا يعلق التصور
معنى قولك الواحد نصف الاثنين لا يكون تصديقا فالتصديق نوع خاص
من الادراك يعرف النوع الآخر المسمى تصورا بالماهية والخواص وهذا النوع
من العلم لا يتعلق الا بالمعلوم معنى هي النسبه التامه الخبرية بخلاف التصور فانه
امر لاخر فيه يتعلق بكل شي حتى بما يتعلق به التصديق ومن قال ان هذا الا دراك
انما يكون تصديقا اذا كان مع اذعان اراد ما ذكرناه ومن اعترض عليه
بان التصديق يسمى الاذعان الذي هو الحكم لا الادراك المصاحب له
على مذهب الحكماء فلعلى حتى الاذعان الذي هو الحكم لا الادراك
المصاحب له على مذهب الحكماء فلعله غلط لم يفطن انه يمكن اطلاق الاذعان
على التسليم الذي هو لازم لذلك الادراك بان ذلك معنى الاذعان بحسب اللغه
واما قوله ان هذا الوهم فانما يتم لو صح ان يدرك ان النسبه واقعه وليس بواقعه
بدون الاذعان وليس كذلك اذ لا معنى للاذعان الا هذا النوع من الادراك
وهو كانه ممتاز عما عداه بحسب المتعلق كذلك ممتاز عنه بحسب الخواص واللوازم
واما ذكر من ان الاذعان محمول على معناه اللغوي فهو خلاف الظاهر وانما
يجب ان يلتزم اذا كان قرينه ظاهره وليست ههنا قرينه كذلك فلا ينبغي ان
يلتفت الى المحصل ولو سلم ان هناك قرينه كذلك لزم في الحمل المذكور ان يجعل

في تعريف التصور بانه ادراك الصورة متعارف بالاذعان اللغوي
تعلم فالتصور في مثل هذا المعنى المستفاد من قولنا كل بياض
عرض بعدك اي تصورك المعنى المصدري حدوث صورة لهذا المعنى في ذهنك
قبل حتى اذا احصل لك العلم بان كل بياض عرض فصل ثم علمان من العلم
احدهما تصور والثاني تصديق فالتصور اي حصول هذا النوع الذي
هو الوجود الظلي لحدوث تلك المعلومات في ذهنك بعد ذلك الوجود
الظلي بحدوث ... صورة هذا التاليف اي النسبة التامة
الخبرية التي هي من الجزء الصوري لهذا المؤلف من غير مقارنتها للاذعان
كما في صورة الشك فالتاليف يعني المؤلف والثاني والثالث هما الامران
اللذان يؤلف هذا المؤلف منهما اعني البياض والعرض فقوله وما يؤلف منه
معطوف على قوله صورة هذا التاليف لا على هذا التاليف كما ذهب اليه
قدس سره فقدر في المعطوف لفظ الصورة فقال وصورة ما يؤلف منه
وكانه ظن ان المراد بصورة التاليف العلم التصوري بالنسبة
المتصورة فحمل قوله قدس سره على النسبة التي هي من جزء التاليف لا للصورة
والذي يدل على ان مراد الشارح ما قلنا قوله فيما بعد والتصديق هو ان يحصل
في الذهن نسبة هذه الصور الى الاشياء انتهى انها مطابقة لها ...
يتمثل نسبة هذا التاليف ... وشرح هذا الكلام هو ان النسبة التامة الخبرية
المستفادة من قولنا كل بياض عرض اذا وجدت في الذهن بوجود ظلي
مقارنة للاذعان الذهني بها كان ذلك الوجود الظلي اعني صورتها الذهنية علم

في الذهن

في الذهن تصديق ايجابيا لكن هذا الموجود بذلك الوجود الظلي امر اجمالي
في ذهنه الى انه ملحوظ تبعا اذا رجعت النفس اليها ولاحظتها قصدا او فتشت
عن حالها صارت امرا تفصيليا محصلا ان هذه النسبة الايجابية الموجودة في الذهن
تصديق ايجابيا لكن هذا الموجود بذلك الوجود الظلي امر اجمالي
في ذهنه الحالة ملحوظ تبعا اذا رجعت النفس اليها ولاحظتها قصدا او فتشت
عن حالها صارت امرا تفصيليا محصلا ان هذه النسبة الايجابية الموجودة في الذهن
مطابقة للنسبة التي في نفس الامر في كونها ايجابية وهو المراد من هذا
الحمل الكلام يقتضي ان يكون الحكم عبارة عن ادراك ان النسبة مطابقة للواقع او
او غير مطابقة له وقد عرفت انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان المحكوم
عليه بالحقيقة هو النسبة والحكم هو مطابقة الواقع سواء كان في كونها الكلامي حسي
على ما اشتهر من المتاخرين من ان محل الموضوع والمحمول ... في نفس
الامر فان كان نسبة الكلام مطابقة لتلك النسبة فالكلام كان الكلام صادقا
وان خالفتها كان كاذبا وليس كذلك اذ الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد
الطرفين وهو في نفس الامر كما هو في موضعه فيكون الطرفان امرا واحدا
في نفس الامر واذا كان الحمل صادقا فلا يمكن نسبة بينهما هناك اصلا هذا
وشبهه ان الشارح اراد بصورة هذا التاليف صورة قوله البياض عرض
وبالبياض والعرض مادته فان للقضية والقياس ونظائرهما كما اشتهر
في السنة القوم صورة ومادة مثلا صورة الجملة الموجبة هو اذا كانت صورة
الجملة السالبة ليس هو اذا كان وعلى هذا القياس ومادتهما الامور المخصوصة

التي يكون ثالثها منها نحوله والتصديق هو ان يحصل في الذهن بسببه
الصورة الى الاشياء انفسها ومطابقتها للاطراف بان يكون الاتحاد
الذي يدل عليه هذه الصورة واقعا بين الاطراف في الواقع ويحصل ان يحصل
في الذهن ان البياض عرض مطابق للبياض والعرض في نفسهما بان يعني ان
البياض عرض في الواقع حين كان البياض موضوعا والعرض محمولا
وفي الواقع طرفا الا انه عني بان في القايل البياض عرض مطابق للواقع
حتى يتصف الموضوع والمحمول ح يكون مغايرا لما فرض موضوعا ومحمولا
في القضية فتامل قال بعض فضلاء زمانه اقول قدم عمره انه كما ان الحكم
يتعلق بالنسبة لا بالطرفين والربط التي ادعاه عم لان النسبة حال كونها
ملحوظا تبعا متعلق الحكم ح نهي آلة لملاحظة الطرفين ثم اذا صار ملحوظا
بالاستقلال يصير محكوما عليها ولا يلزم من الحكم عليها في الحالة الثانية ان
يكون محكوما عليها في الحالة الاولى الا ترى انك لو قلت معنى سرت من
البصرة الى الكوفة ابتداء سيرى من البصرة وانتهاؤه الى الكوفة لم
يلزم من ذلك كون الابتداء والانتهاء اللذين هما معنيا من والى محكوما
عليهما في القضية الاولى كما انك لو قلت معنى زيد عالم زيد متصف بالعلم
لم يلزم منه ان يكون المحمول في القضية الاولى هو معنى متصف بل امثال ذلك
من قبيل التعبير عن المعاني بما يعبر بينها كما يقال معنى ضرب حدث الضرب والنسبة
والزمان الماضي الى غير ذلك من الامثلة واما اقول انه فيه بحث اما اولا
فلانا قد نبهناك مرارا ان الامر بخلاف ذلك فلا حاجة الى الاعادة واما

ثانيا

ثانيا فلان العلامة قدس سره قد قرر في مطالعه على ما سبق في هذه الحاشية
ايضا ان لا فرق بين الاجمال والتفصيل الا بالملاحظة والالتفات
فما كان مفصلا ان النسبة واقعة وجب ان يكون مجملا ايضا كذلك غاية
ما في الباب ان في المفصل التفاتات متعدده وليس في مجمله الا التفات
فلو كانت النسبة في المفصل محكوما عليها وجب ان يكون المحكوم عليه
في مجمله هذه النسبة ايضا فلو كان الامر كذلك لعم المحكوم عليه والمحكوم به في
القضية لكن المقدم حق لما بيناه فكذا التالي وهو عين ما ادعاه المحقق
المحقق العلامة قدس سره واما ثالثا فلان بيان التعبير عن الشيء بعبارة
ليس لزوم ان يكون كلتا العبارتين واحدا الا ان من الواجب ان يكون
يحصل مفهوم احدهما من الآخر حتى اذا كان بعض من المعاني محكوما به في
احدهما يجب ان يعلم من الآخر انه كذلك كما يعلم من عبارة او ودا
انا ابتداء السير منهم من لفظ من وانتهاؤه من لفظ الى وليس الامر فيما
نحن فيه كذلك اذ يعلم من احد التركيبين ان المحكوم عليه ومن الآخر انه
امر آخر فلا يمكن يحصل من احدهما ما يحصل من الآخر واما ما ذكره من
ان معنى زيد عالم هو ان زيدا متصف بالعلم فهو غلط اذ معناه ليس الا انه
عين العالم لا ان له علما كيف لا ولو لم يكن الامر كذلك لم يصدق حمل
عالم ولا وصف بالعلم لعدم الفرق بينهما الذي هو عين ما ادعاه ثم قال
اقول واما ما ذكره ثانيا فهو ايضا قد مر جوابه مرارا فان مراده بالاذعان
هو الجزم والتسليم الا زمان العلم التصديقي حاصل كلامه ان النسبة الخبرية

اذا وجدت في الذهن بوجود ظلي يستتبع لقبول النفس وتسليمها اياها
اي بنوع من الوجود الظلي المستلزم لذلك كان ذلك الوجود تصديقا والعجب
ثم يلتفت الى ذلك مع تصريح هذا القائل في اول الكلام بانه اذا حصل العلم ان
كل انسان حيوان حصل نوعان من العلم احدهما تصور والثاني تصديق فانه صرح
في ان التصديق نوع آخر من العلم مباين للتصور فكيف توهم انه جعل التصديق
من التصور حال كونه مقارنا للاذعان واما ثانيا فلان هذا انما يجوز ان يكون
مراده لو كان في كلامه ما يدل على ان هناك علما آخر متعلقا بالنسبة سوى علم
تصوري اعترف القائل بحصوله اولا به وليس في كلامه ذلك على ما ينادي
عليه تفصيل ذكره فليس معنى كلامه الا ما فهمه المعترض ولما ذكره من انه قال
ان المتعلق بقولنا الناس حيوان نوعان من العلم فهو لا يقتضي انه لا يكون
احد العلمين نفس الاذعان كيف ولا معنى للاذعان بالنسبة الا ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة وقد قال هو ادراك هذه النسبة المسمى بالاذعان
ثم قال اقول لو كان نفس الادراك عند هذا القائل هو الحكم الفعال او غيره
من المدارك العالية يرد عليه ما ذكره وكذا لو جعل نفس الادراك عبارة عن الرأي
للنسبة الخ او الرأي مع قطع النظر عن وجودها في ضمن مخصوص كما
نقلنا في شرح التجريد الجديد عن بعض المحققين واما ثانيا فلان هذا انما يتمشى
لو لم يكن مراد المحشي مطابق الحكم الحملي ليس يجوز ان يكون النسبة وليس كذلك
على ما ينادي عليه عبارته حيث قال فيكون مقتضى صدق حكم الحمل ان يكون
الطرفان واحدا الا ان يكون بين الطرفين نسبة في نفس الامر فلو كان نفس

الا من العقل الفعال او الخارج او ما هو مقتضى الصورة او البرهان او غيرها
ليس يجوز ان يكون مطابق الحكم فيها النسبة الايجابية او السلبية بين الموضوع والمحمول
او مطابق هذا الحكم وجب ان يكون امرا واحدا هو عين كل واحد من
الطرفين ان كان الحكم الصادق ايجابيا والا فلا يجب ان يكون فيها امر
كذلك ثم قال اقول اذا كان مراد الشيخ بصورة التأليف صورة القضية التي
هي النسبة فيكون التصديق نسبة هذه النسبة الى الاكتساب كما صرح به فيكون متعلق
التصديق اولا وبالذات هي النسبة لا مجموع القضية فقد اعترف بهما بما ذكره
اولا واعترض عليه ثم لا اشتباه ان الشيخ اراد بصورة التأليف صورة النسبة لانها
فان من عادة الشيخ اي جرى على التصور بمعنى الصورة التي في الذهن الحصول نفس
كما قال آنفا يمثل معناه في الذهن وقال بهمنيار في التحصيل ومن التصديق
هو تصور ان تلك الاقوال المطابقة وجودا وعدمها في الاعيان كما هي متصورة
في النفس اي كما حصلت صورة معقولة من نسبة او قضية من جرمها في الحس كذلك
في الاعيان وفي نفس الامر هذا الكلام ويظهر منه ان التصديق متعلق بالنسبة اولا
وبالذات وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان مراد الشيخ من صورة التأليف
ان كان صورة القضية كانت هذه الصورة نفس النسبة ليلزم منه ما ذكره وانما
يكون كذلك لو لم يكن المراد منها نفس هيئة القضية المجردة عن خصوصية المورد وليس
كذلك على ما ينادي عليه عبارة الحاشية فيكون متعلق التصديق اولا وبالذات
نفس هيئة القضية وحقيقتها لكن لا بان يجعل المجموع المضروب ومطابقها
الاشياء محمولا ولا لازم ما لزم على تقدير ان يكون متعلق الحكم اولا وبالذات

النسبة الحكمية بل بعد حصولها في الخارج واما ثانيا فلان ما ذكره انما يكون نسبة
اي مراده لو صح ان يكون متعلق الحكم اولا وبالذات النسبة الحكمية وقد مر مرارا
ان هذا غير صحيح بل يشكل ايضا ذلك لما نقل عن بهمنيار بقوله هو تصور ان حكما لا قوال
لكانت موجودة او عدمها في الاعيان كما هو مصرح في النفس اذ قوله هذا ينادي على
ان متعلق الحكم اولا وبالذات انما هي نسبة الاقوال الخارجة التي هي الجزء والنسبة الحكمية
منها الذي هو نفس النسبة ومحصله ان هذا المركب بهذا الوجه الملحوظ الواقع
ونفس الامر واذا هو على ما هو ملحوظ لما ليس موضوع النسبة لكن ما هو مطابق لنفس
النسبة ثم قال اقول هذا المحشي قد عبر التصديق بالاحصل في الذهن ان البياض
عرض مطابق للبياض والعرض ثم نفي كون قوله السابق عرض موضوعا و
المطابق محمولا فيقول المشكل في تعبير الاستاد وقد ذكره في التصديق بان النسبة
واقعة او غير واقعة فلا يلزم كون النسبة موضوعا والواقع محمولا كما توهمه وانا
اقول انه هذا انما يمكن كونك لو لم يكن في كلامه ما يفسر ما اراده من العبارة
وليس كذلك على ما ينادي عليه قوله بانه مذعن الخ فلا يخفى ان المراد من عبارته
لا تتوجه عليه ذلك بخلاف ما ذكره الاستاد وقد ذكره من العبارة كيف لا وقد جعل
ان الحكم متعلق بالمجموع وقد ذكره انه ليس كيف كذلك لا يكون مراده الا فهمه المحشي وقد ذكره
بل التصديق بالنسبة السلبية قبل اذا صورنا معنى قولنا ليس البياض
بعرض حصل في ذهننا مدلول هذه القضية اعني النسبة التامة الخبرية السلبية مع الاذعان
بها لكن على وجه اجمالي ومع ملاحظة لا تتعدى مع ذلك للملاحظة على الحكم عليها
او بها لكن اذا لاحظنا ملاحظة تفصيله قصدا وحسنا على اجمالها حصلت

في ذهنها ان هذه النسبة السلبية مطابقة للاشياء انفسها وهي مستلزمة لعدم
مطابقة النسبة الايجابية بها فهي راجعة الى محصل قولنا النسبة الايجابية المستفادة
من قولنا كل بياض عرض ليست مطابقة للاشياء انفسها الا انها عينها فقوله
وقد ذكره وهو تصديق بالنسبة السلبية ليس بمطابق للواقع وليس يمشي على
المسامحة والمبالغة في اللزوم ورجوع احدهما الى الآخر حتى يطابق الواقع
بل هو مبني على كون النسبة الحكمية في القضية الموجبة والسالبة نسبة ايجابية على ما علم
من مذهبه وفيه نظر لانه لما سلم ان النسبة قد تلحظ على وجه لا تتعدى مع ذلك
الملاحظة على الحكم عليها او بها فكيف يتعدى والحال هذه على ان يوقع بها و
تحصيلها فان قبول الركن الحكم عليه وبه يستدعي الالتفات الى قوله الاذعان
والقبول يتعلق بالطرفين حال كون النسبة معرضا عنهما كما حققناه في
الحواشي السابقة على تقدير تعلقه بالنسبة كما ذهب اليه العلامة فهم فالظ
ان يكون الحكم السلبي ادراك ان النسبة الايجابية ليست مطابقة ان يكون الحكم ب
ادراك ان كما ذهب اليه العلامة لا على ان يكون ادراك ان النسبة السلبية مطابقة
كما ذهب اليه الرازي بل والذي يكشف عن هذا ان كلام الايجاب والسلب اخبار واحد
الشيء اللذين يتبع التردد فيهما حالا ان شك في التردد على هذا التعبير يتبع
في ان النسبة مطابقة للواقع او ليست مطابقة لا الاختيار ان نسبة اخرى اعني النسبة
السلبية مطابقة قال بعض فضلاء زمانه اقول الاتم ان الاذعان كالحكم في
ان يكون متعلقه الطرفين بالذات بل الاذعان بها حال كونها معرضا عنها
من الطرفين مستلزم حصول تفصيله الحكم على تلك النسبة ان قولك بياض في الحس التصديق

بان البياض عرض اي محصله ان البياض عرض اي مطابق للواقع لا يستدعي
صحة الحكم على القضية المذكورة حال كونها قضية كما ذكرت آنفا فانه كما لا يصح الحكم
على المعنى الحرفي حال كونه معنى حرفيا كذلك لا يصح الحكم على القضية حال كونها قضية
فاما لو حكم على مضمون البياض عرض بان ذلك البياض عرض مطابق للواقع صح جعلها
وحكم عليها بالحكم بالاذعان اي النسبة واقعة او غير واقعة غير صحيح وما الذي اقتضى
ان يكون النسبة ملحوظة بالذات نظرا الى انها وقوعية هذا التعبير بجعلها عليه ولا يكون
القضية المذكورة اعني البياض عرض ملحوظا بالذات مع انها وقعت في تعبيرك
محكوما عليه وانا اقول قد مر غير مرة ان لا معنى للاذعان الا الحكم وقد سلم ان الحكم
يستدعي ان يكون متعلقه ملحوظا بالذات فكذا الاذعان ثم الحكم ان كان على
القضية متعلق بالبياض والعرض مثلا لا بالنسبة كما في قولنا البياض عرض
فهو لو عبر عنه بعبارة اوفى مفصلة كان حقها ان لا يفهم منها خلاف ذلك وهو
ظ ولو فهم منها خلافه كما يفهم من ظاهر عبارة المحشي العلامة قدس سره من جعله ان
البياض والعرض مطابق للواقع كانه وجه لجعله عليها هو الملم اخفيها اذعانا لهذا
التوهم كما ان مراد المحشي من قوله بان مدعى ان البياض عرض حق واذ ذاك
كون كلام العلامة قدس سره عبر عن الحكم بما يدل على ان الحكم عليه اولا وبالذات
النسبة لا على ما قصح قوله اي تفسيره وصح قول المحشي فيه لتصريحه بما لم اراده ام
مراده لما عليه الامر في نفسه لكونه من لوازم هذا الحكم الاجمالي فلا
يقال العرض حصل في [illegible] لان العرض عرض قائم بغيره ولا
شبهة في صحة نسبة العرض الى المحل بكلمة في كما في السواد والجسم ونحوها لا ان

اراد

اراد ان كل عرض كذلك فهو ممنوع اذ الفعل عرض لا يسند الى فاعله وان كان
محلا له تبعا للكلام وان اراد ان بعض العرض كذلك فمسلم ولا يلزمه نفعا
لجواز ان يكون الفعل بالقياس الى محله ان كان فاعلا له ليس كذلك قال
بعض الفضلاء ردا انه اول المنع المذكور مكابرة صريحة اذ قد اطبق القوم
على ان كل عرض فهو في موضوع قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء في فصل
في حد العرض ونريد انه موجود في موضوع وفصل معنى هذا التعريف بسيط
مشبع كما هو دابه ثم اورد على نفسه ان الزمان عرض وليس في شيء و
اجاب بانه في شيء واحال بيانه الى العلم الطبيعي من حيث نسبه الى الزمان
مقدار الحركة فهو في الحركة وكذا اورد ان المكان عرض وليس في المتمكن
فاجاب بانه في شيء آخر وبيانه في الطبيعي وبين ذلك انه في الجسم الذي
هو نهايته بناء على ان المكان هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي والعجب كيف يخفى مثل ذلك الامر المشهور على مثل هذا الفاضل
ولعله تغافل لكثرة سواد حاشيته وتلويها على الناظرين من اهل علاوته
وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامه قدس سره انه لا يقال في العرف العام
ان الفعل حصل في الفاعل ولا يخفى بعده لان بناء الكلام في كتب الفن
على العرف العام المخالف لعرف اهل الفن مستبعد جدا وانا اقول
انت خبير بان الفعل قد يطلق ويراد به التاثير والايجاد وهو بهذا المعنى
من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في نفس الامر لاستلزام وجوده فيها
الدور او التسلسل على ما بين في مظانه وقد يطلق ويراد به ما يترتب على الايجاد من الآثار

وبهذا المعنى يجب ان لا يكون عرضا فلا يكون في موضوع ولو كان عرضا
ليس يجب ان يكون محله فاعله كالسواد الصادر من العقل الفعال الغير
الحال فيه ولو وجب ان لا يكون محله غير فاعله لا يكون ان يكون محله فاعله
من حيث هو فاعل له لاستلزام كون الفاعل قابلا وهو باطل قطعا فيكون
محله امرا آخر مغايرا للفاعل ولو بالاعتبار وهو المعنى من قوله والفعل
عرض لا يتسب الى فاعله وان كان محلا له لدى الكل وله ايضا منه ان
يتعرف المحشي الحلي العلامة قدس سره بان لا يكون بعض من الاعراض موضوع
ولا بان لا ينسب العرض الى موضوعه من حيث انه موضوعه بكله في لكيفي
كما انى لما اطبق عليه القوم ما الايراد عليه باشبال ذلك من تغافل جرى
على لسانه وقلمه بكثرة السواد حاشيته ولو نبها على الغاصرين معنى اهل
حلبة على ما سادل عليه قوله ويمكن ان يقال في توجيه كلامه ايراده الضم
على ما اعرف هو بعض هذا الباب كما لا يخفى على اولى الالباب
حصوله على وجه آخر لا ينافي ذلك قبل الحصول على وجه آخر غير مقصود
من حيث الوجود وامكانه من حيث الحصول الاثباتي الحصول من حيث الوجود
وفيه اذ لا يلزم ان الحصول على وجه آخر غير مقصود الوجود بل فسلم آخر
موجود لان التصديق لما كان علما فلا محالة يكون شيء معلوم من حيث انه
معلوم به ليس يعلم تصورا ساذجا اتفاقا اذ التصديق لم يتصورنا
ساذجا اتفاقا وليس يعلم تصورا مع التصديق وهو ظ فتقدم علم شيء
على غير وجهين العقيين قال بعض فضلاء زمانه اقول عرض هذا القايل

ان الاني

ابطل ان حصول العلم منحصر في هذين النحوين ولا ثالث لهما لان كل شيء
اما ان يتصور ولا يحكم عليه بشيء او يتصور ويحكم عليه بشيء فحصوله على وجه
آخر غير هذين الوجهين غير ممكن وان كان له قسم غير هذين القسمين المذكورين
وهذه العبارة مشوشة بحمد وجه حصول العلم في الوجهين لا يحصر العلم في
القسمين وما ذكره المعرض من اثبات قسم آخر للعلم كما صرح به واى لا
ينافي انحصار وجه الحصول في الوجهين فكانه لم يتفطن بمقصود القايل
واما اقول لا يخفى ان ما ذكره توجيه كلام الشيخ وعبارته ينادي على
ان الشيء قد يعلم او كان العلم به تصورا ساذجا وقد يعلم وكان العلم به
تصورا معه تصديق وهو المبنى ان التصديق علم يعلم به شيء ولا يكون
العلم المتعلق به تصورا معه تصديق وهو المبنى ان التصديق علم يعلم به
شيء ولا يكون العلم المتعلق به تصورا ساذجا ولا تصورا معه التصديق
فلعل ما ذكره بحصر اهده العبارة ليمكن ان يقال ان مراده هذا الاذعان
على ان القايل ان يقول لو كان الامر كما توهم او ورج نفس الحكم في التصور فيلبس
لا يحكم عليه بشيء فيكون تصورا ساذجا اذ الشيخ قد قال ان هذا القسم من العلم
انما هو التصور الساذج وليس الامر كذلك فظهر ان ما حده المحشي لم يتفطن
بمقصود القايل فالصواب ان يقال ان يقول قد ذكر العلامة انه لا يخفى
على ذي فطنة ان المقصود من التقسيم بيان ان كلام الشيخ يحصل على حده
فاذا كان الحكم فعلا وكان العلم مطلقا طريقة واحدة هو المعرف قرره لا ترتب
على المقصود من التقسيم عليه فلا اول انه لا يقسم العلم على هذا النحو من يقال

مقارن في المحل هو التصديق والكل منهما طريق آخر لا ان يكون الصواب ان
تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور المقارن للتصديق كما ادعاه العلامة
قال بعض فضلاء زماننا اقول فيه ان هذا الايراد ساقط لان المقصود
الاستاد وتذكيره ان الصواب في تقسيم العلم ح ان تقسيم العلم الى قسمي
في التصور ولم يرد ان هذا صواب في هذا المقام كيف وهو يعني هذا الكلام
ح اولا ان الغرض من التقسيم تفريعه على هذا التقدير ومن فرض ثانيا قوله
فيكون للعلم مطلقا طريق واحد هو الموصل للتصديق المقارن لها وآخر
كالتوضيح فانه لا يرد الجابرة المطلوب على ذلك التقسيم بل اعترض انه على هذا التقدير
يكون تقسيم العلم الى التصورين ولا احال الى تقسيمه الى التصور والتصديق كما
صرح به آخر قوله والاكمل ح الى ان يجعل الحكم قسما من العلم او جزءا من احد
قسميه فظهر من كلامه ان لحظ الفايدة في جواز تقسيم العلم الى التصور والتصديق
وانما اقول المراد لكن المراد ان الصواب ان تقسيم العلم الى التقسيمين في هذا المقام
لا يخفى التقسيم لهذا الوجه اذ ليس يجب ان تقسيم العلم المنحصر في التصور
على هذا التقدير الى نوعي التقسيمين على ما يشهد بالكتب الحكمية والكلامية كيف
لا وقد قسم فيها الى امر آخر تقسيما صحيحا مشابها فتخصيصه هو التعرض
لان له كاسبا واحدا او لمقارنه كان آخر قرينة على ان مراده ان الصواب
ح ان تقسيم هنا الى نوعي التقسيمين كما فهمه المحشي العلامة وغيره
و قد تحرير الدعوى قد يكون بتعيين المذاهب التي وقع عليها البحث ان كان
المبحث من الخلافيات و بتعيين الاتي هو المبهم المستعمل فيما كان تحرير الدعوى تعيينا

لا مع الجمع بينهما النظري ان اراد به احتياج النظري في حصوله الى
الفكر انه لا يمكن حصوله بدون النظر فلا يصدق التعريف على النظريات اذ يمكن
حصولها بطريق الحدس انه كما حقق في موضعه وان اراد انه يحصل بالنظر وان
امكن حصوله بغيره انه يدخل في التعريف على النظريات اذ يمكن حصولها
بطريق الحدس انه كما حقق في موضعه وان اراد به ما يحصل بالنظر كونه
نفس الشيء جزءا من اجزائه وكل جزء من اجزائها صورة فيلزم ان يكون نظريا
والمقدمتان المذكورتان دليلا عليه وليس كذلك الا ترى ان القوم لما ادعوا
اشتراك الوجود وزيادته برهنوا على ان حكموا بان المقدمات المذكورة
عليها المنبهات لا ادلة بل قلت المراد الاول لكن اعتبر حصوله بالعكس
الى الشخص بحسب حال من الاحوال ونقول قد يكون لا يمكن ان يحصل
مطلوب عقيب الى شخص في حال من الاحوال في وقت من الاوقات الا بالنظر
فيكون نظريا بالعكس الى الشخص المذكور بحسب حال في الاحوال في ذلك الوقت
ويمكن حصوله بطريق الحدس مع ساير الى غيره او له في وقت آخر في هذا الوقت في حال
اخرى فيكون بديهيا بالعكس الى الكل واحد من تلك العلامة فيما قال
بعض فضلاء زماننا اقول فيه نظر لما في السوال فلان البديهي في المثال
المذكور لم يحصل من المقدمتين بل هي حاصل منتزعة لما في الباب ان البديهي
صادقتان في نفس الامر لكن ليس العلم الحقيقية المذكورة مستفادة منها
فان كل من تصور طرفي القضية حكم بالنسبة بينهما وان لم يلاحظ المقدمتين
المذكورتين واما في الجواب فلان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون شيء بديهيا على الاطلاق

فلا يكون الحكم كسواد بعض المعدومات وبطلان البعض خلوا عن الفايدة بل يحكى محض لاطايل تحته وتحصيل الحاصل علما فصلناه في بعض التعاليق ان السواد والنظر

البعض خلوا عن الفايدة بل يحكى محض لاطايل تحته وتحصيل الحاصل علي ما فصلناه في بعض التعاليق ان السواد والنظر يعني للعلم او لا وبالذات

وانه يحث بها المعلوم فيعاد العلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله بدون النظر ضرورة ان الحاصل بالنظر يستحيل الحاصل بدون النظر يستحيل آخر من العلم

ودليل العلم هو كل العلم الحقيقي يصدق عليه انه لا يمكن حصوله بلا نظر لا يقال لان عدم امكان حصوله بدون النظر لجواز توارد العلل المستقلة علي شخص على

سبيل التبادل كما في اصل الخارج والذهن بالنسبة الى حركة الشمس على ما حقق في موضعه لانا نقول هذا المنع غير موجه اذ لا يكفي في نقض التعريف مجرد

المنع بل لا بد من اراد مادة النقض على ان جواز التوارد على سبيل التبادل غير مسلم كما حققناه في حاشية التجريد وحديث اصل الذهن والخارج لو اصل

لو بل هو خارج عن قانون التوجيه ضرورة ان الحركة المركبة من حركتي السوداء

لمحال عن الحركة المركبة من حركتي الخارج والحامل اذ المتوقع في الصورتين مختلف بالشخص فلا محالة يكون الحركتان ايضا مختلفين بالشخص ثم انه قد وصف المعلم

بالسواد والنظر ومعناه ان العلم بهذا المعلوم مستند الى النظر الا واسطة او بالنظر الى الجسم كما في الوجود ونظايره وكذا القضايا التي ادعوا بداهتها

وقد يحث الماهو لا فلان التاويل ان قول كان حصول هذا الحكم من ملاحظة المقدمتين في محل المنع كذلك حصوله بدون تصور الطرفين ايضا في محل المنع فلا على ان يكون بديهيا

وانا

وانما يكون كذلك لو استلزم التصديق الاصور وليس كذلك اذ الوحدة او نصف بعض من الاشياء مثلا ولم يتصور اذا التصور الكلي من خواص المتصور وليس للتحقق بل انكشف يكون هذا الحكم بديهيا اولى فيحتاج الحكم عليه على ملاحظة الطرفين وحينئذ يجب ذلك علينا لجواز ان هو حصول لنا كل الحاكم وحصل له من ملاحظة المقدمتين ولما ثانيا فلان لو كان بعض التصورات او التصديقات بديهيا او نظريا على الاطلاق لم يجز ان يحصل ذلك النوع بلا نظر لاي عالم كان وليس كذلك اذ كل التصورات او التصديقات حاصل للمبادي العالية بدون نظر وفكر فيكون لذلك بالقياس الى اذهاننا واذ ذاك فهو التخصيص جاز ان يكون فيه تخصيص آخر لا بد لنفي ذلك من دليل واما ثالثا فلان قوله والعلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله بدون النظر ان اراد به انه لا يمكن حصوله بدون النظر بعد حصوله به فهو مسلم وغير نافع اذ الكلام في حصوله لا في حصوله بدون النظر بعد حصوله به ولا بعد حصوله وان اراد انه لا يمكن حصوله بدونه مطلقا فهو ممنوع وانما يكون كذلك لو كان حصول اولا وطروها الامتناع حصوله بدونه وليس كذلك كما لا يخفى واما رابعا فلان هذا المنع انما يكون غير موجه لو كان في نقض التعريف او كان نقضا له او المنحصر الاعتراض عليه فيه وليس كذلك اذ قد ادعى ان كل نقضا له او المنحصر الاعتراض عليه فيه وليس كذلك اذ قد ادعى ان كل علم حصل بالنظر والاكتساب لا يمكن حصوله بدونه والمانع منع ذلك وليس فيه نقض التعريف فيعينه شيء من هذه المقدمة منتقض التعريف وهي دعوى خارجة عن التعريف

ولو سلم ان الكلام ههنا انما هو على التعريف لنا ان نقول ان هذا انما يكون غير موجه
لو اعترض الكلام على التعريف في نفسه وليس كذلك لان ذلك في جعل العلامة في شرحه
للمواقف بيان ان كل من يعرف اجزاء شيء ضمنا ان ما يورده فيه صالح لان يعرف
به ذلك الشيء فصح ان يقال عليه ان الجائز ان لا يمنع ههنا الا ان نقول ان هذا انما يصلح
لو كان لو كان لنا علم كونه وليس لنا هذا الجواز ان يحصل كل علم تصحيحي بالنظر
كالحدس مثلا فلا يكون هذا غير موجه على تقدير ان يكون الكلام هذا على التعريف
والا خاصه فلان لو صح الكلام هنا لكان شيء من الاشياء بديهيا او نظريا
على الاطلاق فيكون الحكم بداهته بعض او نظرية بحكم محض الا على الحجة
كما عرفت آنفا فما هو جوابه فهو جوابنا ولا اختلاف بينهما
الا بالاعتبار والعبارة قوله اصل الصور لست من القضايا المتعارفة لان
محمولها على موضوعها ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار والعبارة بان حمل
على المقسم مورد القسمة وحمل عليه العلم والعلم ايضا عبارة عنه فهو عين معنى واحد
بعبارتين وفيه نظر لانه ان اراد ان محمولها عين مفهوم موضوعها فممنوع
ان مفهوم العلم غير مفهوم مورد القسمة وان اراد ان محمولها عين فرد موضوعها
الذي هو العلم كما ان المحمولات في سائر المحصورات عين افراد موضوعاتها
وهذا لا يقتضي ان يخرج القضية عن التعارف فهو ظاهر فيلزم الا ظهر ان يحمل كلام
الشارح على مفهوم عام من مفهوم مورد القسمة بالنسبي كما في اخوك زيد هذا ايضا
ليس من القضايا المتعارفة في العلوم بل انما يذكر في المحاورات ولعل العلامة اراد
عموم مورد القسمة غير لان المراد بالقسمة ههنا كما هو الظاهر القسمة الحصرية وموردها

مساو لمفهوم العلم سلمنا انه اعم من مفهوم العلم لكن هو صح من قبيل
حمل الخاص على العام بالسور فيكون قضية مهملة في قوة الجزئية وهي من القضايا
المتعارفة ومن الماطرف في الكتاب عن حال اذا لم يكن بين الطرفين اختلاف
الا بالاعتبار والعبارة لم يكن بينهما حمل بالحمل وعند نظر اذ يكفي في الحمل
التغاير الاعتباري لا سيما مع اختلاف مفهوم الطرفين كما فيما نحن فيه فان
قلت مفهوم العلم فرد لموضوع هذه القضية اعني مورد القسمة وليس الحكم
المذكور فيه كلي القضية محصورة متعارفة لا طبيعية غير متعارفة قلت لو كان
فرد موضوعها وهو الذي يسري الحكم الى مفهوم العلم كانت تلك القضية المحصورة
في حكم الطبيعية التي يكون الحكم فيها على مفهوم الموضوع فلو اعد الاعلام
من القضايا الغير المتعارفة وعلى المتعارفة كما صرح بها يكون المحمول صادقا
على موضوعه صدق الكلي على جزئياته لا ان يكونا شيئا واحدا كما في نحن
فيه فان ما يسري الحكم الى مفهوم العلم والمحمول ايضا مفهومه نحو قولك الانسان
انسان لان ما يسري الحكم الى افراد الانسان والمحمول مفهومه نعم هذا في
هذا من القضايا الطبيعية المشهورة كقولك الانسان نوع والحيوان
جنس مندرجة في تفسير المتعارفة على ما ذكره العلامة بان النوع والجنس
صادق على مفهوم الانسان والحيوان صدق الكلي على جزئياته فمقتضى كلام
يكون بالشرائط المذكورة كافية في انتاج قياس مركب منهما وليس كذلك فالاولى
ان لا يكتفي في تفسير المتعارفة بما ذكر قد سره ويضم اليه ما يخرج القضايا الطبيعية
قال بعض فضلاء زمانه اقول وجه عدم كونها من القضايا المتعارفة ان المحمول هو

طبيعة العلم فهو لمورد القسمة الذي هو الموضوع نعم لو شخص من اراده وان
اريد بالقسمة القسمة المخصوصة غاية ما في الباب انه ح يكون الموضوع منحصرا
في هذا النوع كما في قولك امير البلد زيد وابن عمرو واذا لم يكن امير البلد
سواه ولا العمرو ابن سواه وبالجملة ان هذه القضية منحرفة من القضية الطبيعة
كان احد العلم مورد القسمة بخرف الى مورد القسمة علم ومن قال والاظهر ان
لا كان نعمله المحشي عنه فقد حام حول ما ذكرناه من اعترض عليه ان عموم مورد
القسمة الذي يعطيه انه يكفيه حمل العموم في كلام القائل على العموم وان
كان بحسب المفهوم ومورد القسمة المخصوصة اعم من طبيعة العلم بحسب المفهوم
وان كان مساويا له في الواقع ولم يتذكر انه ليس كل مهملة من القضايا المتعارفة
فان قولك بعض الانسان زيد مهملة وليست متعارفة كما لا يخفى وقولك
مورد القسمة علم من هذا القبيل قطعا فان الطبيعة في حكم الشخص ومنحرفها
في حكم منحرفها اه ان اراد انه يلزم بمقتضى كلامه ان يكون مثل قولنا
زيد انسان والانسان نوع منتجا لقولنا زيد نوع فمسلم لان
من جملة الشرائط المذكورة كلية الكبرى وهي مفقودة هنا وكذا ان اراد
انه يلزم ان اراد انه يلزم ان صح مثل قولنا بعض النوع انسان والانسان
زيد وتفصيل المقام ان الطبيعة ان كانت صغرى فقط نحو قولنا الانسان
نوع وكل نوع كذا فهو صحيح الانسان كذا وان كانت كبرى فقط فالشرط
المذكور مفقود فيه لعدم كلية الكبرى كما عرفت وايضا الحد الاوسط لم يتكرر
فيه حقيقة لان الحيوان الذي هو موضوع الكبرى ماخوذ باعتبار خاص ومحمول

الصوري

الصوري من الطبيعة من حيث هي وكذا ان كانت الصغرى والكبرى كلتاهما
طبيعيتين كقولك في الكليات الخمس لان مفهوم الجنس في موضوع الكبرى
ماخوذ باعتبار خاص وفي محمول الصغرى ماخود من حيث هو كما حققه
الشيخ في حل هذه الشبهة على ان كلام الاستاد قدس سره اضافي كون
الطبيعة من القضايا المتعارفة اذ يمكن ان يكون اقتصاره على صدق
المحمول على الموضوع على طريق صدق الكلي على جزئياته الكلية فيما هو بصدده
هاهنا فيكفي ح تغيرا لاكم لكفاية فيما المطلوب ولا يعد في ذلك نظر
ذلك انهم جعلوا موضوع الطبيعي الجسم من حيث الحركة وقالوا الذي بالحركة
هاهنا كل خروج من القوة الى الفعل مع ان الحركة بحسب الاصطلاح على
ما يعني في موضع اخص من ذلك وايضا الشيخ في بعض مواضع من الشفاء لم
يفرق بين الجواهر الحالة في المحل والاعراض لعدم تعلق الغرض وانا
اقول في بحث الماهية والاعلام يخير بان القضية المنحرفة قد يحب ببعضه بوجه الحمل
سورا على محمولها وهي بهذا المعنى غير شائع الملكي فهولا يكون الموضوع بدونه
منها ولو سلم ذلك لكان عكس كل قضية من المنحرفات ولم يقل به احد
على ان واحدا منهم لم يعد المنحرفات من القضايا الغير المتعارفة وليصح ان
توجه بكلام العلامة والما ثانيا فلان مورد هذه القسمة انما يكون اعم
من مفهوم العلم لوجوده العقل وجوده بدونه وليس الا وكذلك ولو سلم
فهو انما يكون كذلك لو لم يكن للعلم عموم كذلك ايضا وليس كذلك كيف لا
وقد يصدق العلم على ما لا يصدق عليه مورد هذه القسمة فلا يكون اعم منه

التسمية فلا يكون مورد هذا التقسيم اعم منه في مفهوما ولا افرادا وما
ذكره من ان كل مهملة لا يجب ان يكون من القضايا المتعارفة فهو انما يرد
على من ادعى انه يجب ان يكون كذلك وليس كذلك اذ لا يجوز ان يدعى
ان ذلك كذلك هناك لصدق تعريف القضية المتعارفة عليه الا في كل
قضية مهملة على ما التزم فالاولى بعد تعميم القضايا المتعارفة ان
المهملة في قوة الجزئية فيكون جزئية من المتعارفة عندهم فيكون قوله بعد ان لم
لكان اعتراضا عليهم لا على المحشي واما ثالثا فلان قوله وقولك مورد
التقسيم علم حين هذا التقسيم الخ وانما يكون كذلك لو لم يكن مفهوم العلم
صادقا عليه لا على غيره ايضا وليس كذلك لصدقه على كل واحد من
اقسامه الغير الصادق عليه مفهوم مورد التقسيم فيكون مورد التقسيم واحدا
من افراده فيكون صدقه عليه من باب صدق الكلي على جزئياته
فيكون القضية متعارفة لا مخصصة متعارفة واما رابعا فلان العلامة قد ادعى
ان الشرائط المعتبرة في انتاج الشكل الاول مثلا الكبرى الكلية
وايجاب الصغرى وفعليتها انما يكون كافية اذا كانت المقدمات
كلها قضايا متعارفة وكذا لم يكن بينها الا بحسب مقدمات اليقين
منها ولو صح كلام هذا الفاضل الامر كذلك في كل قياس لم يكن احدى
مقدمتيه غير متعارفة وليس الامر كذلك اذ بعض من الطبيعيات التي هي
من القضايا الغير المتعارفة وليس الامر كذلك اذ بعض من الطبيعيات
التي هي من القضايا المتعارفة بل كلها مندرجة في المتعارفة بغير ما

فيكون

فيكون هذه الشرائط كافية فيه وليس الامر كذلك اذ قولنا الحيوان جنس
وكل جنس لا يكون الا كليا لا ينتج قولنا الحيوان ليس الا كليا والا
لما صدق على جزئياته لا يقال ان هذا انما يوجب لو كان الموضوع هو
مفهوم الحيوان لا بشرط شيء وليس كذلك للمحمول في موضعها الا بالهو
سلمنا ذلك ولم نقل ان هذا اختلاف ما حققه الشارح في باب القضايا
لنا ان نقول ان هذا مراد المحشي من قوله فالاولى ان لا يكون في شيء المتعارفة
بما ذكره تنبيها على ان ما ذكره في تعريفها اعم منها فما اورده في العلاوة
عين ما اشار اليه المحشي المحقق العلامة قدس سره فلا وجه لايراده الا تكثيرا
السواد الصادق عليه العلم … الجاهلون   فان قلت اذا
كانت طبيعة العلم حاصل السؤال ان منع قول المعترض ان كان ضروريا
لم يشمل النظري وبالعكس لا ينافي بعد تسليم مقدمته … للانفصال
الحقيقي   ما المقدمة … حيث اشار اليه في ترك كلام المعترض
بقوله وانحصار مورد القسمة … ضروري والا نظري على سبيل منع الجمع
والخلو   مرادف واشمل الاشكال ان ادعى السؤال واشكال لكن …
بحسب صعوبة الجواب عنه وان جواب السؤال حسب ما قرره حسن.
القسطاس … اشتباه حال العلم بحال العلوم كما
فضل العلامة بخلاف جواب ما قرره الشارح فانه يحتاج الى
تدقيق مراتب ان الشرائط المذكورة في انتاج الشكل الاول غير
كافية اذا كانت احدى مقدمتيه في حكم الطبيعية قال بعض فضلاء زمانه

اقول انا لا نم ان دقة السوال يجب صعوبة الجواب بل قد انما يكون لصعوبة
فهم نت فانه انما يحسن المعاني بالدقة لوضوحها وصعوبته فهمها لا لصعوبة
دفعها ولذلك قط على انه على ما قرره يمكن منع الاشكال على الادنى عن
العطف الحقيقي وظاهر العطف خلافه وانا اقول لو كان دقة السوال
لذاك لم يكن دقته من محسناته اذ ليس يجب ان يورد السوال بوجه صعب
فهمه فيكون صعوبته لصعوبة جوابه اذ السوال اذا جاز دفعه يمكن على وجه خفي
وجه وحقا الدافع باذني تامل على ان حقيقة توجيه اي شيء هو وهو انما علط
فيه لذلك ليس في مثل هذا السوال واحداته دقة لا انتسابه على الاعاجب
على وجه وجه لا يعلم ولا يتحقق الدافع على دفعه الا بعد ملاحظات كثيرة
فيكون فيه وفي احداثه صعوبة لا انتسابه على امور خفية لا تدرك الا بدقة النظر
فيكون فيه وفي احداثه صعوبة لا انتسابه على امور خفية لا تدرك الا بدقة النظر فيكون
دقة السوال لصعوبة جوابه لا الصعوبة فهمه تحمل الدقة لما ليس معنى يحتاج استخراج
الشيء بزيادة تامل لم يكن السوال دقيقا الا اذا كان مبنيا على
في مبادي الرسالة فساده ليمكن لا محالة في دفعه صعوبة واشكال ولذا قال
المحقق العلامة قدس سره ان دقة السوال انما يكون لصعوبة جوابه لا لفرق
بين جزء وجزء دقيل قال بعض الافاضل يمكن ان يكون قوله لا ولو بين جزء وجزء
اشارة الى ان ليس المقصود نفي هذه الاجزاء اذ ليس لهيئة وحدانية
كاملة ولا يوجب شيء منها الاحتياج بالذات نحو الكلام وقد نظر الانا نسلم
ان المقصود ليس نفي هذه الاجزاء لكن لا مطلقا بل بشرط عروض الهيئة الوحدانية

قوله اذ ليس لهيئة وحدانية قلت ان اراد انه ليس هيئة
وحدانية مطلقا ولو بالعروض ع فاذا كان لهيئة وحدانية
فقار ان لا يوجب شيء من الاجزاء وحدة الاحتياج بالذات ويوجد
للكل بعد عروض الهيئة الوحدانية والاحتياج بالذات ولا يخفى
ان الكل من حيث هو كل غير كل واحد وفيها نظر اما في التوجيه فلان
الاحتياج بالذات بخصوص اعم من ان يكون بواسطة جزء الذات
او بواسطة تامها كالاول الاقتضاء بالذات كونه ولذلك ترام
تعولون ان الممكن يحتاج بالذات الى مرجح دقيق احد طرفيه على الاخر
مع ان الاحتياج المذكور بواسطة التساوي الذي هو جزء مفهومه او بواسطة
ما يؤول الى التساوي وان الجسم بالذات يقتضي التحيز والمقدار والشكل
المخصوص مع ان اقتضاءه لهذه الامور بواسطة جزءه الذي هو الصورة النوعية
واما في الجواب فلان المراد عروض هيئة للادراكات الاربع جزء فرح
على الانضمام على تقدير تحقق عروض الهيئة لها من البين انه لا يوجد
للكل بعد عروض الهيئة الوحدانية الاحتياج بالذات قال بعض فضلاء
زمانه اقول فيها نظر اما فيما ذكره على التوجيه فلان من البين ان مراده بها
بالاحتياج بالذات ما لا يكون بواسطة اصلا اذ مدار دفع الايراد على
ذلك فاستعماله الاحتياج بالذات في موضع آخر بمعنى آخر لا يقدح
في ذلك ثم ما ذكره من ان التساوي جزء مفهوم الممكن غير صحيح فان مفهوم الممكن
ما لا يكون وجوده ضروريا ولا عدمه ضروريا وليس التساوي في معنى

من اجزاء هذا المفهوم كيف وقد ابتنوا ابطال الزمان انه لا يكون ما حصل الحكم
اولى بالنسبة اليه هذا ما ذكره على الجواب فلان نسبة الافتراق الى المانع
خروج عن قانون التوجيه اذ المانع لا منصب له على ما هو المشهور بين المحصلين
ثم لم يرد في جواب هذا المنع على دعوى البداهة وان اقوى فيه نظرا اما اولا
فلانك خبير بان الاحتياج ولا اقتضاء معنى عاما شاملا لها بالموضوع
بالذات منهما وقد استدل عليه المحشي بانهم قد يقولون الاحتياج بالذات
بمعنى يكون شيئا ملا للاحتياج بواسطة الجزء فيجوز ان يكون ادعاء مرادهم
منه هذا الا ان السوال لا يندفع الا به لا يخلو عن شيء وكانه نظر الى ذلك قال العلامة
في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية ان هذا السوال اذا اورد على الامام
الفاضل ترك التصور قوي اذ لا يمكن ح ان يقال ان الاحتياج الذي
هو بواسطة الحكم الاحتياج بالذات والاحتياج بواسطة جزء آخر احتياج
بالواسطة اذ لا فرق بين جزء وجزء واما ثانيا فلان الممكن هو ما يتساوى
نسبته الى طرفي الوجود والعدم وقد يفسر بما لا يكون شيء من طرفي الوجود والعدم
ضروريا فمعناه ان كان هو الاول دخل في معناه التساوي وان كان
الثاني كان معناه ما يؤول اليه فلذا قال المحشي ان معناه المأخوذ في ذلك
ما اورده عليه على تقدير التسليم لا يقدح في كلامه هذا واما ثالثا فلان نسبته
الافتراق الى المانع انما يكون خارجا عن قانون التوجيه لو اكتفى المانع فيهما
بالمنع وليس الا وكذلك على ما ينادي عليه قوله واذا كان له هيئة وحدانية
الى واما ما ذكره من انه لم يرد في جواب هذا المنع على دعوى البداهة فنقول انما

يكون

يكون مغيرا له لو لم يكن الا وكذلك وليس كذلك كيف وهو من اجلى البديهيات
كيف لا والهيئة العارضة للادراكات لا يبعد حصولها في الذهن لا في الخارج
نظرتها ... على انه قد يقال السائل فقيل ليس مقصود السائل ان
التعريف المذكور يختص بالمفهوم الضروري ليرد عليه ما ذكره بل مقصوده ان تعريف
للاتصوق على الضروري وهو الاول فنثبت بان الحكم اذا لم يحتج الى حصول
الى النظر وان كان تصور الطرفين او احدهما محتاجا اليه ضروري عندهم
فيتم ما هو بصدده من بيان النقض والمنقوض ان لم يختص بالاول وكذا
يمكن للسائل ذلك وفيه نظر لان التعريف للمفهوم لا للماصدق عليه فلا يقال
فرد الجسم الحيوان الناطق نظرا الى ان هذا التعريف صادق على الجسم وهو الانسان
قال بعض فضلاء بلاد خراسان فيه مناقشة لطيفة اذ لو قال هذا القائل ان اراد
السائل بقوله التصديق الضروري قد يحتاج الى النظر التصديق الاول
بواسطة التعريف اذ اللام فيه للعهد الخارجي والاشارة الى التصديق الاول
ثم لم يتوجه عليه ذلك على ان قوله الى التعريف للمفهوم لا للماصدق عليه الكلم
فانما اذا اطلق اسم المعرف فلا يكون الجواب تعين الماصدق عليه المفهوم
كذلك هو المعرف لا المفهوم فحيط حين نيط المعرف وينوط وكذا اذا علم
للانسان بوجه الضحك مثلا وقيل الضاحك وارد ان يعلم بكنهه قيل حيث
بالحيوان الناطق يكون ذلك تعريفا للماصدق عليه الضاحك وهو ظنه للانسان
لا المفهوم الضاحك وانا اقول ان هذا الذي ذكره مرتاب ان يقال ان القائل
لو لم يقل كلام ورد عليه السوال لم يتوجه عليه السوال وليس فيه الا التسليم

الورود عليه علي ان غاية ما يلزم مثل هذا او ما يشبه الى التعبير بالمفهوم لا الماصدق
على المفهوم فجوابه ان هذا امر قد تقرر عند ما يوما اورده في السند او لا فلو انه
بينه ما ادعاه لكان هذا التوجيه غير مخطى لزم ان يجد تصورا لا يكون حاصلا
قبله وليس كذلك الا لكان توقف الشيء بنفسه اجاب بعض ان ذكر في الجواب
انما هو بين المصادق عليه فلو كان الموقوف صدق عليه المفهوم كان هذا
توقف الشيء بنفسه وبطلانه قطعي على انا لا نسلم ان هذا الجواب على تقدير صحته
ليس يجوز ان يكون توقف هذا المفهوم كما ان ما ذكره من توقف الانسان
المعلوم بوجه الصحيح انما يكون توقف الانسان لو لم نجد ان يكون نفس المفهوم
الضاحك المعلوم لما يوجد وهو في محل المنع   الشارح وضع كل شيء
في مرتبته قيل فيه خلل لان مرجع ضمير مرتبته المثنى والكل شيء وكلاهما
غير مستقيم اذ الترتيب ليس وضع كل شيء في رتبته ولا يصح في رتبته
كل شيء وفيه نظر فان مرجع الضمير المذكور هو الشيء الموضوع المستفاد من قوله
وضع الشيء فيكون الترتيب في اللغة وضع كل شيء في رتبته ذلك الشيء الموضوع
فتامل قال بعض الفضلاء رحمه الله اقول لعل كلام هذا القائل في وجه تلك
الارادة من حيث التركيب اذ من البين ان هذه العبارة شايعة في هذا المعنى
كما قال كل امر وضع الى حد ذلك فلا خفا في المعنى لكن في توجيه نوع غموض وما
ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع لان السائل يعود ويقول المذكور سابقا
هو كل مضاف الى شيء فان كان الضمير راجعا الى المضاف لزم المحذور الاول
او الى المضاف اليه لزم المحذور الثاني فكونه مرجع الضمير هو الشيء الموضوع

المستفاد

المستفاد من قوله وضع الشيء لا يدفع الشبهة فالصواب ان يقال ان ضمير الغايب
اذا رجع الى منكر لم يكن المراد منه المعنى المنكر بل اريد به فرد معين مبهم
لما بنا على كون الضمير معرفة مثلا اذا قلت لرأيت رجلا وقال لي
كرام لم يكن معناه قال رجل من الرجال بل معناه قال لي ذلك الرجل الذي
رايته فاذا قيل وضع شيء في مرتبته كان معناه وضعه في مرتبة ذلك الشيء
ثم اذا عمم هذا الحكم بالحمل الاستغراقي يكون معناه وضع كل شيء في مرتبة ذلك
الشيء وانا اقول فيه بحث من وجوه منها ان ما ادعاه من الشيوع ليس ولا
يحرز من جوع اذ للقايل ان يقول ان هذا المعنى ان شاع اما ان يكون هذا
واما ان يكون ذاك والكل باطل لما حقق في الجواب الذي ذكره المحشي ومنها ان
السايل لو اعاد يمكن ان يقال في جوابه ان هذا الضمير راجع الى ما ثبت
فيهم من سياق الكلام وهو الشيء الموضوع لا كل شيء ولا الشيء المطلق
وان معنى الكلام ان الترتيب وضع كل شيء في مرتبة ذلك الشيء الموضوع
والعجب انه اختاره في الجواب يعني ما ادعاه المحشي العلامة وكرره
لما شادي عليه حيث قال معناه قال لي ذلك الرجل الذي رايته ومع ذلك يقول ان
هذا الجواب لا يدفع الشبهة ولم يعلم ان ما اورده يرد على توجيهه اذ الضمير
المذكور ان كان راجعا الى المضاف لزم الامر الاول وان كان راجعا
الى المضاف اليه لزم الامر الاول وان كان راجعا الى الشيء الموضوع كان معناه
ان الترتيب وضع كل شيء في مرتبة شيء موضوع والجواب ان الجواب ظاهر الحكم في
جعل الاشياء المتعددة الامور المتعددة تذييرهم لها صورة موجودة

مغيرة للاسم والحد فيصير تلك الامور الاعتبارية اجزاء طبيعية كالعناصر
الموضوعة لصورة معدنية وقد يوجد لمجموعها من حيث انه مجموع فيصير
تلك الامور بهذا الاعتبار اجزاء يصح ان يوصف بالوحدة فيقال
مجموع واحد كالقميص والتلبيس ونظايرهما والوحدة في الصورة
الاولى حقيقية وفي الثاني اعتبارية فاني بحث فضلا عن نزاله اقول
التقطيع والتلبيس قد عرض لاجزائهما صورة باليقين موجدة مغيرة
للاسم والحد فلكونهما واحدتين بالوحدة الحقيقية فان اراد بالصورة
الصورة الجوهرية فلا حاجة الى التقييد بالتوحيد وتغير الاسم والحد
والصورة الجوهرية لكنك لمثله وانا اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نم
ان التقطيع والتلبيس قد عرض لاجزائهما صورة باليقين موجدة مغيرة
للاسم والحد فلكونهما واحدتين بالوحدة الحقيقية فان اراد بالصورة
الصورة الجوهرية فلا حاجة الى التقييد بالتوحيد وتغير الاسم والحد او
الصورة الجوهرية كونك لمثله وانا اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان
التقطيع والعكس قد عرض لاجزائهما صورة باليقين موجدة مغيرة
للاسم والحد اذا القميصان المرتبان على هيئة القباء كما صح ان
يطلق عليهما القميص والقميصان قبل التركيب كذلك صح ان يطلق
عليهما القميص والقميصان بعده فلا يكون عرض لاجزائهما مغيرة
للاسم والحد واما ثانيا فلانا لا نم انه لو كان المراد من الصورة الصورة
الجوهرية لكان التقييد بالتوحيد وتغير الاسم والحد غير محتاج اليه وانما

يكون

يكون كذلك لو لم يكن للصورة معان كثيرة ان تميز بعض منها عن البعض
الا بمثل هذا التقييد وليس كذلك على ما ينادي عليه موارد الصناعة
في الشفاء في مواضع متعددة ويكون لبعضها قبل بالقياس
الاخر ومعه ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر اي يكون
بحيث يمكن الاشارة حسا او عقلا الى كل واحد من الاجزاء ان تحرك
صاحبه لخرج الواحد الحقيقي لا يكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر
بعد الحصول كذلك وفيه نظر اذ الوحدة الطبيعي حيث ما اشار اليه
واحد حقيقي وقد يكون لبعض اجزائه كراس الحيوان الى البعض الآخر كبدنه
هذه النسبة نعم الواحد الحقيقي بالمعنى الذي توهمه هذا القائل وهو ان لا يبقى
مما جزاه ما يرى في الوجود لخرج عنه لانه المعنى الذي اراده القوم قال بعض
فضلاء زمانه اقول انه ليس حجر في اطلاق الواحد الحقيقي واراده المعنى الذي
قصده القائل بل لمرادي بها الكلام على ان المناقشة في اللفظ بعد ظهور
المعنى ليس من داب المحصلين وانا اقول فيه بحث اذ انا لو سلمنا ذلك
فهو انما يصح اذا كان هناك قرينة وليس هناك قرينة فوجب ان يحمل على
ما هو معناه عند ارباب التحصيل ويتوجه عليه ما ذكره المحشي العلامة قدس سره
فظهر ان هذا المعنى ليس من باب المناقشة في اللفظ بعد ظهور المعنى
فالترتيب المعنى يستلزم من باب المناقشة في اللفظ بعد ظهور المعنى وقد كتب
العلامة على حاشية هذا الموضوع انه لا يقال المراد بالمعنى الا المعنى
المستعمل والمعنى العرفي فان اراد الاول لم يكن الثالث المعنى اعم من

الرتبة المعين لامتناع كون شخص اعم من شخص آخر وان اراد الثاني
كان مبهما وله لانا نقول المراد سعى كل منهما اضافته الى
الاجزاء الواقعة فيها وتعين التاليف حسبى ومعنى الرتبة نوعي لا عتبار
التقدم والتاخر في الرتبة دون التاليف قال بعض فضلاء زمانه اول
ليس بنه الحاشية منقولة عن الاستاد وقد ذكره في السلم الى داينا
ومنها ما نقل عن خطه قد سره وفيها من المناقشة الايخفى فان اعتبار
المتقدم والتاخر في الرتبة دون التاليف لا يقتضي ان يصير الاول
بالاضافة الى معروضها نوعا والثاني جنسا وانا اقول لا يلزم من عدم
اطلاعه على هذا عدم نقله عن العلامة قدس سره واما ما ذكره من
ان هذا الاعتبار لا يوجب كون احدهما نوعا بالاضافة الى معروضها
والاخر جنسا ففيه ان من البين ان مفهوما واحدا اذا اضيف الى
امور لا يكون معها قيد واضيف مفهوم آخر اليها اولها ويكون
معها او معها قيد فان المضاف الى الثاني اخص من المضاف
الى الاول فيكون المضاف فيه اخص مما في الاول ولا يبعد بكون
احدهما نوعيا والاخر جنسيا الا بعد انما ذكرنا مبنى على ما خباره
لما اختار الامام ان التصورات كلها ضرورية يحتمل ان التصديق توقف
طرفاه او احدهما فقط على الكسب على ايه وقع لم يلزم عليه كون
التصديق من التوارث الشارح فاذكره العلامة انما هو لدفع ما يتوهم ان
الكتاب التصديق من التوارث الشارح منظور فيه فتامل قال بعض فضلاء

اماما

زمانه اول الامام والى اختاره ذلك لكنه يطلق في نفس الامر فاذا
الزم بطلانه واثبت عليه بالدليل لم يكن الكتاب التصديق من التوال
الشارح فليس كلما يلزم احدا من المحذور ان يجب ان يكون منبها
على المحذور من المسلمين عنده بل قد يكون مبنيا على مقدمات ينكرها لكنه
يمكن الزامه فيها وانما نبهنا عليه فافهم وانا اقول ان الشارح قد حكى
ان الامام لا اختار ان التصديق عبارة عن الادراكات الاربعة لزم
عليه ان لا يكون التصديق بديهيا الا اذا كان تصور اطرافه كلها بديهيا
وابده ذلك باستدلاله على بداهة التصورات بداهة التصديقات
والظاهر من كلام هذا ان مذهبه ذلك فهو يلزم من مقدمات عنده لا ان هذا
لزم عليه بعد اثبات ما خالف مطلوبه عليه فلما نقل العلامة عنه ما يتوهم
انه عرف انه لا يلزم منه ذلك وقال ان بناء كلامه هذا على ما به الى بداهة التصو
كلها على ان مذهبه ليس خلاف ما يتوهم ذكره فلذا قال لا يلزم عليه ما ذكره
سابق الكتاب التصديق على التصور ثم لو كان في كلام الشارح والعلامة دليل دال على خلاف ما يتوهم
ولا يبعد ان [illegible] مذهبه كان الامر كما توهم وادعى فليس على انه
ان اراد انه لا يلزم على احد جاز ان يكون مبنيا على مقدمات ينكرها باطنا
وجعلها ظاهرا فهو مفهوم وغير مفيد اذ ليس ههنا امر كذلك وان اراد انه
هو احاز ان يكون مبنيا على مقدمات ينكرها ظاهرا او باطنا فنقول
اذا لم يسلم احد مقدمات دليل باحد الوجهين لم يلزم عليه شيء من
ظاهر يتوصل بما جعلناه ليتوصل الا بطلان هذا او جه الاظهر

ان يقال معنى التوصل بالامور الحاصلة الى تحصيل غير الحاصل هنا ان تحصل
تلك الامور المرتبة ذريعة الى تحصيله سواء ترتب عليها هذا التحصيل اولم
يترتب كما تحصل الحركة ذريعة للوصول الى البلد فربما ينتهي الحركة الى ذلك
البلد ويحصل الوصول الى المطلوب وربما لا ينتهي اليه ولا يحصل الوصول الى المطلوب
قال بعض فضلاء زماننا اقول لا يخفى ان معنى التوصل بشيء الى شيء ان يحصل
بسبب الشيء الاول الى الشيء الثاني فاذا لم يتحقق الوصول لم يصدق
التوصل حقيقة كيف لا والتوصل مشتق من الوصول ومعنى صيغة التفعل
هنا التدريج فيكون معناه الوصول التدريجي بسبب ذلك الشيء فتأمل
المناقشة في توجيه الاستاد بحذو فيما ذكره والحمل على المجاز جائز
في الوجهين وانا اقول ان هذا الوجه فاما يصح لو الحمل من صيغة
التفعل فيما ادعاه وليس الامر كذلك لما حقق في مظانه من ان
معناه قد يكون التكلف نحو تحلم اي تكلف في الحلم ومعها لا يستلزم الحلم
فجاز ان يكون الامر ههنا ايضا كذلك ويكون معناه ما ذهب اليه
ويلاحظها على هذا الوجه مما يترتب ترتيب صورها
قيل هذا الكلام يدل على ان ترتيب المعلومات مقدم على ترتيب العلوم
وليس كذلك بل الامر بعكس ذلك وفيه نظر لان مبنى هذا الكلام وما
ذكره العلامة ايضا على ان يكون المعلوم غير العلم بالذات هو العلم
ليس الا وليس لنا شعور واطلاع بغيره والامر الخارجي معلوم بالعرض
لا لان لنا اطلاعا عليه بل لان لنا اطلاعا على العلم المعلوم بالذات

المطلق

خ بدل الانطباق

المطلق عليه بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه وبواسطة الانطباق
المذكور يسري الحكم على العلم اليه الا ترى انا لو كان هذا الامر الخارجي
لما رأينا ما لا يمكن موجودا في الخارج لكن نحكم عليه بالا وجود فيه كما نحكم
على القطعة النازلة والدائرة الحاصلة من النقطة الجوالة وكثيرا ما نرى حال
الجبال والبراسيم ما لا وجود له في الخارج اصلا ولهذا احكم الشيخ في الشفاء
بانا نحتاج الى الاستدلال على وجود الكيفيات المحسوسة في الخارج
وقال بعض المحققين نحن لا نعلم سوى ذواتنا ووصفنا شيئا اخر
فان قلت لا شك ان الامر الخارجي صفاتا من الكم والكيف والاين
والوضع وغيرها والامر الذهني صفاتا اخر وان ما رأيناه ارتباطه
مع الصفات الخارجية دون الصفات الذهنية فكيف هو الامر
الخارجي لا الامر الذهني قلت لا يلزم من ذلك ان يكون المرئي هو
الامر الخارجي لجواز ان يكون المرئي هو الا الخارجي لجواز ان يكون صور تلك
الصفات وصورة نسبتها اليها ايضا حاصلة في ذهننا معلومة لنا
فلذلك نرى الشيء مع الصفات نسبتها اليها ايضا حاصلة في ذهننا معلومة
لنا فلذلك نرى الشيء مع الصفات الخارجية هذا وتحقيق هذا الكلام لا يليق
بهذا المقام فليطلب من مظانه وانا اقول قال بعض فضلاء زماننا
هو ان قال هذا ما ذكره المعترض ونحن لا ننازع في ذلك بل نقول حقيقة
في تحقيق شأن المعلوم بالذات هو الامر الذهني لا غير وقد صرح به الشيخ
والفارابي وغيرهما لكن الشرع في ان من كلام الاستاد على جهله فجاز الاستاد

وقد صرح في مواضع من تصانيفه بان الموجود في الذهن هو علم الامر المعلوم لا الشبح والمثال وما ذكره ههنا من ان المراتب بالذات والقصد الاول هو المعلوم دون العلم لا يدل على مغايرة العلم والمعلوم بالذات بل على المغايرة بالاعتبار ولا ينكره احد فان الصورة الذهنية علم باعتبار ومعلوم باعتبار آخر كما اشتهر بين المحققين وشاع في كلام الاستاد فكما ان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار واذا كان كذلك جاز ان يكون المرتب متعلق اولا وبالذات بالشيء من حيث انه معلوم وثانيا وبالتبع من حيث انه معلوم وعلم ومما يدل على ان المراد ما ذكره قدس سره فرقة من غير ما وقع في بحث اما اولا فلان الوسيمي انه قدس سره صرح في بعض تصانيفه بان الموجود في الذهن نفس حقائق الاشياء الا انه قال في حواشيه هذه ان الحاصل فيه انما هو الصورة التي هي من مقولة الكيف وقال هو ايضا عليه ان للاعلام سعلولا ولا وبالذات بالامر الخارج وللاهام بالامر الذهني واعترض عليه هذا القايل بان هذا خلاف التحقيق الذي ذكره الشيخ والفارابي ولذا قال ههنا في السؤال على ما ذا نحمل الامور المعلومة انحملها على المعلومات وعلى صورها الحاصلة ولو كان الامر كما توهم لكان عليه ان يقول انحملها على هذه الصورة من حيث انها معلومات ومن حيث انها علوم وهذا ظاهر واما ثانيا فلانه لو كان الامر كما توهم لم يقل في الجواب اي احملها على المعلومات بل يقول احملها على هذه الصور من حيث انها معلومات ولم يقل ايضا قولا دليلا خططها

على تلك الصحة ترتب صور لها في الذهن اذا المرتب على حقيقة هذا المتصور ليس الا هذه الصور والعلوم فلا يكون ترتيب احدهما تابعا لترتيب الآخر ليصح ان يقال اولا وعن الترتيب المتبوع وبالجملة لو كان المراد ما توهم لكان عليه ان يبين ان كل واحد منهما انما يتمايز عن الآخر بالحيثية فجاز ان يقال ان المرتب اولا وبالذات المعلومات اي الصور الا ان الاول منهما اولى من الثاني اذ هو من الحيثية الاولى مرتب اولا وبالذات لا من الحيثية الثانية فان الفاعل الى قوله انحلالات قيل ذكر الفاعل في هذا المقام غير صحيح لان الجزء المأخوذ منها المرتب وهو غير خارج عن النظر بل هو بعينه عند المتأخرين وتوجيهه ان يقال ان اراد بالجزء المأخوذ من الفاعل ما يدخل الفاعل في مفهومه فلا نسلم ان التعريف بالفاعل يلزم ان يكون تحليل كذلك الا ترى ان تعريف النظر بالترتيب تعريف بالفاعل ولا يدخل الفاعل في مفهومه لان دلالة الترتيب على المرتب التزامية كما اعترف وان اراد به ما هو اعم مما يدخل الفاعل في مفهومه وما لا يدخل فيه ويدل بالالتزام عليه فلا نسلم ان الجزء المأخوذ بهذا الوجه خارج عن الشيء وفيه نظر قال بعض فضلاء زمانه قوله المراد بالجزء المأخوذ من الفاعل كما صرح به الشارح ما يحصل للشيء بالمقايسة الى الفاعل ومن المعنى ان ما يحصل للشيء بالمقايسة الى الفاعل يكون خارجا عنه قطعا ضرورة ان ما يعرض للشيء بالقياس الى غيره يكون نسبة بين ذلك الشيء وغيره والنسبة خارجة عن المنتسبين ضرورة واذا احتمل الفكر التي الترتيب

كما هو الظاهر من العبارة لم يكن تعريفا بالفاعل لان الترتيب ليس امرا
يحصل للفكر بالاضافة الى الفاعل بل هو جزء من الفكر وذلك ظاهر الا
انه قدس سره بنى الكلام ههنا على مختار الاوايل من ان الفكر هو مجموع
الحركتين فاذكر بعد ذلك انما اليق بهذا الضابط لا على مذهب المتاخرين
ومع قطع النظر عن الايراد يكون تعريف الفكر بالترتيب مشتملا على مسامحة كما
في تعريف العلم بحصول الصورة وعلم المعاني بتتبع تراكيب البلغا
وانا اقول فيه بحث لان قوله ضرورة ان ما يعرض للشيء بالقياس الى غيره
يكون نسبة بين ذلك الشيء وغيره غير مسلم ان الترتيب امر يحصل للفكر با
لقياس الى غيره وليس عارضا له كما ان المحمولات الماخوذة بالقياس
الى اجزاء المركب امور حاصلة بالقياس الى غيره وليست خارجة كالجنس
الماخوذ من مادته والفصل الماخوذ من صورته على ما حقق في موضعه وما
ذكره من انه لو حصل الفكر بنفس الترتيب لم يكن تعريفا بالفاعل لان
الترتيب غير حاصل للفكر بالاضافة الى الفاعل غير مسلم وانما يكون كذلك
لو لم يكن اثر الفاعل نفس ذات المعلول وليس كذلك كما حقق في موضعه
واما ما ذكره من ان العلامة بنى كلامه على ما هو مختار الاوايل فيها ولا اشتباه
خلافه على من له ادنى وقوف بعبارة الشرح ههنا اعني قوله وهذا التعريف
انما هو على راي من ذهب الى ان الفكر او هو عبارة عن الحركة والاشتغال فلا سهو ان يلتفت
اليه المحصل انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة حمل نوقش بمنع
الانقلاب لان الثابت هو تلك الذات المقيد بثبوت المشتق منه

لا الذات

لا الذات وحدها مثلا معنى الضاحك هو انسان له الضحك وفيه
نظر لان هذا انما يرد لو اراد العلامة بالاعتبار ما صدق عليه الشيء في
المشتق ان يكون ما صدق عليه الشيء مع نسبة الحدث الى معناه حتى يكون
معنى الضاحك انسان له الضحك اما اذا اراد به ان يكون معناه ما صدق
عليه شيء له المبدا حتى يكون معنى الضاحك الانسان فانه الذي
يصدق عليه شيء له الضحك كما يفصح عنه قوله فان الشيء الذي له الضحك
هو الانسان ولو اراد الاول لكان ينبغي ان يقول فان الشيء هو الانسان
دون ان يقول له الضحك كما لا يخفى فلا ورود له اصلا لان معنى الضاحك
على هذا التقدير هو الانسان فيكون قولك الانسان ضاحك بمنزلة
الانسان انسان ضاحك بمنزلة الانسان والحاصل ان الشريف قال
معنى المشتق شيء له المشتق منه ورد العلامة فيه بانه ان كان معناه مفهوم
ذلك لزم دخول العرض العام في الفصل وان كان معناه ما صدق عليه
ذلك لزم انقلاب مادة الامكان ضرورة فان قلت اذا كان الشيء
خارجا من مفهوم المشتق كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن مفهومه
والحصر مفهومه في الحدث والنسبة وح لا يصح الحكم بالاتحاد مثل مفهوم
الناطق مع زيد لكن صح حمل مفهوم الناطق عليه بهو هو كما لا يخفى
قلت لا يلزم من خروج الشيء عن مفهوم المشتق خروج ما نسب اليه الحدث
عنه لجواز ان يكون معتبرا في مفهومه ملحوظا بعنوان ذلك الحدث لا
بمفهوم الشيء ونظائره من الامور العامة حتى يتوجه ما ذكره العلامة والله

الامر العام عن مفهوم المشتق ثم لما كان معنى المشتق هو الامر المحل
الذي من شأنه ان يقبله الفعل وفي حاله الحدوث كان الحدوث وما نسب
اليه والنسبة بينهما حاصلا فيه بالقوة واذا اراد الفعل ان
يفصله يحتاج الا ان يعبر عن المنسوب اليه فيوصل الامر عام مثل الشي او ما
في معناه وبيت الحدوث فيقول في تعريف الضاحك حال النطق يخرج
الامور الثلاثة من القوة الى ضرب من الفعل فذكر الامر العام ضرورة
تحدث عند التفصيل لا اعتبار في المجمل فتأمل قال الحشي فضلا عن انه
واقول فيه دخل على ان الترديد على هذا الوجه لا يكون حاصرا اذ يجوز ان يكون
معناه ما صدق عليه مع قيد الاتصاف بالمشتق منه بل هو الاحتمال
الظاهر لا يذهب وهم الى خروج المشتق منه من معنى المشتق وكيف
يتوهم عاقل ذلك وعلى هذا التقدير لا يلزم الانقلاب والحاصل
انه ان اراد بالقسم الثاني من الترديد ما ذكره من شي آخر وهو ان يكون
معناه الانسان مع مفهوم المشتق منه فلا يكون الترديد حاصرا وان اراد
اعم من ذلك وما يعتبر فيه المفهوم لا يلزم الانقلاب وانا اقول فيه بحث
اما اولا فلان هذا الترديد انما يكون غير حاصر لو احتمل قوله هذا
ذلك وليس كذلك اذ في اللفظ وهو قال ان معناه هذا اصح ان يقال
ان معناه اما ان يكون نفس هذا المفهوم وما هو صادق عليه وقيل ان
يقال ان معناه هذا او مفهوم آخر لم يذكر ههنا على ان المراد لكان
فانهم لم يقل العلماء في تعريف الشي الذي له الضحك انما هو الانسان

بل نقول ان صحاح الانسان الذي له الضحك مخطوا والمفهوم الانسانية
الذي له الضحك اخص من هذا المفهوم الذي هو شي له الضحك فيكون
من جملة افراده فكيف يصح ان يجعل قسيما لما صدق عليه هذا المفهوم
واما ثانيا فلان لو سلم صحته لم يبعد عن حاصر لجواز ان يجعل فردا آخر
من هذا المفهوم قسيمه فعلم ان مراده ما فهمه المحشي المحقق العلام قدس سره
ثم قال اقول الامر المعتبر في مفهوم من المفهومات يكون لا محالة معنى المحال
سواء كان عاما او خاصا فاذا كان ما نسب اليه معتبرا في مفهوم
المشتق يكون لا محالة معبرا بعنوان من العنوانات سواء كان ذلك
العنوان مفهوم ما تعلق به الحدث او مفهوم الشي او غيرهما كائنا
ما كان ويعود الكلام فيه فلا نفع في العدول عن الشي الى ما يتعلق به الحدث
والحق انه لا يعتبر في مفهوم المشتق الذات اصلا لا عاما ولا خاصا
فان معنى الكاتب مثلا هو نويسنده ثم العقل يحكم بان هذا المفهوم
لا يوجد الا تابعا لا مر آخر وصفا له كما ان معنى الخشب مثلا نعش
ملك الحبيه ثم البرهان الدال على اثبات الهيولي دال على ان ههنا
شيئا هو الهيولى صار خشبا وما ذكره القوم من الوصف لفظ دال
على ذات مبهم باعتبار معنى معين ليس معناه انه يدل على معنى ام
موصوف بالمشتق منه اذ الذات باي عنوان يعتبر في معنى المشتق
منه خرج عن الوصف ويدخل في عداد الاسماء مثل اسماء الزمان
والمكان وغيرهما فلو كان معنى الكاتب مثلا ذات ثبت له الكتابة

او شیء له الکتابة او متعلق الکتابة مع اتصافه بالکتابة لکان من تعدد
الاسماء ولکان اجزاء الکاتب حصی لذلک المفهوم المعبر عنه متمثلا
علی التکرار فیکون مثلا قولک الشیء الکاتب بمنزلة قولک الشیء الشیء
الکاتب واذا اجری علی او معین کقولک زید الکاتب کان بمنزلة قولک
زید الشیء الکاتب والتالی باطل فانا نجد تفرقة بدیهیة بین المعنیین وانه لا انا
لا نلاحظ حال اجراء الکاتب علی الموصوف شیئا آخر غیر ذلک الموصوف
لا عاما ولا خاصا بل معناه انه موضوع لمفهوم ذات غیر معلومة الا
باعتبار هذا المعنی علی ما هو عادة القوم فی قولهم الشیء قد یعلم بوجه من
الوجوه ویجعل الشیء الذی هو ذو الوجه معلوما بالوجه فحاصل التعریف
ان الوصف موضوع لذات مبهمة معلومة بوجه الاتصاف بمعناه وقد
عرف فی موضعه ان العلم بوجه الشیء والعلم بالشیء بالوجه متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار وان عبارة المناظرین فی الفرق بینهما
وان صحت الاختلاف بالذات فلیس الامر کذلک بحسب نفس الامر
وکذلک عباراتهم فی تعریف الوصف یلزم ذلک لکن الحق انه موضوع لوجه معنی
للذات المبهمة وکانا فصلنا هذا فی مواضع من تعالیقنا واذا
اتقنت ذلک علمت ما فی کلام هذا القائل وغیره ثم لا یخفی علیک ان
الاجمال والتفصیل صفتان للعلم ولا فرق بین المجمل والمفصل الا
بان ما علم بالعلم الاجمالی علم بصورة وحدانیة وما علم بالعلم التفصیلی
معلوم بصور متعددة بحسب تعدد الاجزاء فلا فرق بین المعلومین بحسب

الذات فالمدرکات التفصیلیة منطویة فی المدرک الاجمالی فعلی ولولا
ذلک لم یکن التفصیل تفصیلا له ضرورة انه اذا کان فی صورة المفصل
معلوم زاید علی ما هو معلوم اجمالا کان ذلک علما بامر زاید علی المعلوم
الاجمالی فلا یکون تفصیلا له وذلک ظاهر جدا فالکلام انطوا المفصل
فی المجمل مکابرة صریحة وانا امر اخر فی بحث الماهیة والاولی انه ان اراد ان
المعتبر فی مفهوم من المفهومات یجب ان یکون له معنی خاص غیر تعیین کلی صحیح
اذ الاجزاء المادیة للصحیح ای یحصل الیها ما هو واحد او غیر خارج عنه معتبر
معه قبل التحلیل وبعده ولیس لها قبل ذلک تعین الا بالاسم المشترک
بینها وبین کلها اذ البدیهة بل البرهان حاکم بان ما نشأ منها لیس قبل تحلیل فرع
کلها الیها وانما یتعین بما یمیزه عن غیره وان اراد به ان المعتبر
فی مفهوم من المفهومات یجب ان یکون له معنی شامل للماصدق علیه کله فهو
م وعلیه ادعاه المحشی من انه معلوم مستلزم للحدوث اذ هو علی هذا
لیس الا الضاحک والکاتب وهو ظاهر جدا واما ثانیا فلان هذا
القائل قد قال آنفا ان مفهوم المشتق منه غیر خارج عن مفهوم المشتق
فاما ان یکون معناه نفس هذا المعنی المشتق منه او لا فان
کان الاول لم یصح حمله کما لا یخفی وعلی ما هو موصوفه وان کان معناه انه
هو الحدث مع النسبة فهو ایضا لا یحمل علیه وان کان اعتبر معه الذات او اجزائه
یلزم ان یحمل مع ما حاله علیه بهذا الامر بعینه لا بد وان یکون له تعین عام
او خاص فان کان الاول وکان هذا العام خارجا عما یحمل علیه لزم حمل

العرض العام في الفصل والا دخول الجنس القريب او البعيد فيه
بط قطعا وان كان الثاني لما دخول النوع او ما يساويه او اخص
منه في فصله وعلى التقادير لزم كون الفصل اخص من نوعه وهو بط
قطعا فما اجابكم فهو بعينه جوابنا وما ذكره من ان حكم مفهوم جميع
مفهوم الجنس فهو انما يمكن لو كان لم يكن من المشتقات وغيره نحو
من جزئي المشتق منه فيه الملزوم لدخول امر آخر فيه الملزوم لبعض نوعه
بحاوحه وليس كذلك على ما اعرف مرة ايضا واما ثانيا فلان معناه
لو لم يدل على ذلك لم يفهم من التعريف شيء يحتمل اتصافه بمبدا ايجالا نعم
من يعرا وعما ليس له مبداء ستقه كالحجر والرجل والانسان اتصافه
بمعنى من المعاني وليس كذلك اذ لا نعرف من زيد مثل الكاتب والقاعد الا انه
يفهم معنى زايد ليس الا الاتصاف بمبداه وما ذكره من ان اعتبار الذات
يا يوجب اخذه لزم ان يكون فيه تكرار ممنوع ان كان مراده من الاعتبار
ما يشمل اعتباره بوجه لا يعين الا بهذا المعنى المشتق منه وتعلقه
اذ لا يلزم من اعتباره فيه بهذا الوجه تكرار وان اراد بها الخص
وغيره مضر لنا اذ كلامنا على الاول من الامرين لا على الثاني منهما و
رابعا فلان هذا المعنى اما ان يكون مفهوما مشتملا على مفهوم المشتق
منه او لا لمكان الثاني بط باعترافه وباستلزامه ان لا يكون هذا المعنى
ح من المشتقات اذ لا معنى لها على ما حقق في موضعه الا ما اعتبر فيها
ما منه باعتبارات مجمله فتعين الاول واذ تبين ان المشتق

من

منه ليس يحمل على الذوات لا بد ان يعتبر فيه امر آخر فهو ان كان
ذاتا مبهمة لا يتعين الا باعتبار هذا المعنى المعين فهو عين ما ذكره النجم
ووافقهم المحشي وان كان ذاتا لها تعين نوعي او جنسي او ما منها الزم
احد امور وقد تقدم تفصيلها على ان ما ذكره من انه موضوع لمعنى هو وجه الذات
غير معلومة الا بهذا الاعتبار كالشيء والذي وما واي شيء وغير ذلك في
الاسامي مهمة الموضوعة لمعان هو وجه الذوات والمفهوم آخر هو عرض
بالنسبة الى المشتقات ولم يقل به احد واما خامسا فلانه ان اراد
ان المدركات المفصلة منطوية في المدرك الاجمالي انها منطوية بعينها
فيه بمعنى انه يميز كل واحد منها عما عداه بحسب هذه الملاحظة الاجمالية
فممنوع اذ انا قد ندرك متصلا واحدا منطويا على اجزاء كثيرة يمكن
ان يحلل اليها وليس لكل واحد منها تعين وتميز عما عداه بحسب هذه
الملاحظة وايضا انا ندرك الجسم المشتمل على الهيولى والصورة ادراكا
اجماليا لا يتميز بحسبه عندنا اجزاءه بعينه ولذا احتاج في اثباتها
الى الدليل فلا يمكن ادراك الشيء مجملا ملزوما للادراك الاجزاء مفصله
ولذا قال الشيخ في منطق شفاء ان الحيوانات العجم تدرك من
ادراك حركات جهة تهيتها قبل ان تفصلها بل مع امتناع تحليل
منه مع ان شيئا منها لا يتميز عندنا ايضا قبل تحليلها ومع ذلك
اذا حللنا الحركات اليها قلنا انه مدركاتها الحركة كانت مشتملة عليها
ولكن ندرك منها قبل ذلك التفصيل وان اراد ان المدركات المفصلة

منطوية في الحدود الاجمال لا بهذا الوجه فهو ولا يلزم منه ان يكون المعتبر
فيه يشترط عند التفصيل ما يعتبر واعتبار فيه تو يتعلم فانه مع وضوحه
لا يخلو عن دقة قلنا ليس شيء منهما قد كتب العلامة على الحاشية ان
هذا الجواب لا يخلو عن ضعف اذ لا يلزم ان يكون كل من المشتق منه والنسبة محمولا
بل اللازم ان يكون المجموع محمولا ولا شك ان المجموع الذي هو المشتق منه و
النسبة محمول ولا يلزم النسبة اذ لا يحتاج الى تعلق الكلام الى محمول آخر وهو
وفيه تامل اذ لا يصح ان يحمل مجموع النطق والنسبة على الانسان بهو هو فظهر
الا ان معنى الحمل النسبة كما في مثل ضرب زيد لا يحكم بانه ذو الموضوع مع
المحمول كما هو المشهور وحق ما ذكره لو لم يشترط صحة حمل المعرف على المعرف
بهو هو قال بعض فضلاء زمانه امرا امثله وهذا الذي ذكره العامل
الصادق لان حضره فكيف كرده وان المجموع على الوجه الذي اعتبر في معنى المشتق
محمول لا على الوجه الذي اعتبر في التحليل نظرا الى ذلك ما يقال ضرب معنى ضرب
هو الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل مع انه لا يقوم هذه المذكورات
مقام ضرب حتى يقال الضرب والزمان والنسبة زيد كما يقال ضرب زيد
بل ذلك كما سبق الاشارة اليه اشارة الى معنى ضرب بغرض معنى
التحليل كذلك ههنا معنى الضارب عنده هو الامر الذي يحلل العرب
من التحليل الى هذه المذكورات لا بمعنى ان هذه المذكورات على حدة
معناه ثم ان الاستاد قدس سره ذهب في حاشية شرح التجريد الى
ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي العرضيات بمعنى الالتصاق

والكلام

والكلام ههنا في المشتق الذي هو مفصل فلا يسمع حمل الحمل بمعنى النسبة
بناء على ما ذهب اليه وغيره بحثا اما اولا فلانه لو كان مراده ما توهم
وكان ذلك تعبيرا عن المعنى المجمل بهذه العبارة للزم ان لا يكون هذا
المجمل الا ما يحمل الى هذه الامور ولا يكون الموصوف داخلا فيه بوجه من
الوجوه كما ان الفاعل ليس بداخل في مفهوم الفعل المحلل الى هذه الامور
كيف لا ولا فرق بينهما بهذا النظر الا بان الفعل قد اعتبر في مفهومه
الزمان ولا يعتبر في المشتق هذا لكن التالي باطل اذ محمل كونه لا يمكن ان يحمل
بهو هو على موصوفه كما ان الفعل الذي هو محمل كذلك لا يحمل بهو هو على فاعله
والمشتق محمل على موضوعه حتى ما ذكره على عدم تامل الصادق فيما العرض على الشيء
وما هو من لوازمه وحينئذ الى المحصل اذا دل على على ما الذات غير
داخل في المجمل لا يلزم الا ان يكون داخلا فيه ولم يعلم ان هذا الكافي
كونه لم يكن المحصل مفصلا له على ما اعترف هو به ايضا آنفا هذا
واما ثانيا فلان قوله والكلام ههنا في المشتق الذي هو مفصل وسنوضح
ما سنذكره من ان كل واحد من الفصل والخاصة اعم مفهوما من النوع
محتاج المعرف بها الى قرينة اذ قوله هذا يدل بظاهره على ان لا فرق
بينهما بحسب مفهوم الاشتقاق اعتمادا على ما سنحوه في فصل
المعرفات قبل ما سنذكره في فصل المعرفات لا يدل على جواز
التعريف بالمعاني المفردة لانه قال ثم تارة ان جوزنا التعريف
بالمفرد واخرى عنده من جوز التعريف بالمفرد وليس هذا كلام يستدل به على

على تجويز التعريف بالمفرد سوى ما ذكرت ولا يخفى عدم دلالته عليه فكيف
يصح قرينة على ما ذكره وفيه نظر لان الشارح قال في فصل التعريفات
فالراجح في التعريف بالمفرد لفظي ان اريد به التعريف الصناعي لا متناع
على تفسير النظر والا فلا شك في امكان وقوع التصور بالمعاني البسيطة
وهذا الكلام من الشارح يصلح قرينة على ما ذكره العلامة قال بعض فضلاء
زمانه اقول لا نسلم انه يصلح قرينة على ما ذكره اذ هذا الكلام انما يدل على
وقوع التصور بالمعاني البسيطة وقد قال الشارح قبيل هذا ان ليس كل ما وقع
تصورا هو معرف وقول شارح المطالع ليس كل ما يوقع التصور ... بل المعرف
والقول الشارح هو كاسب التصور والحجة مكتسب التصديق وهذا اوجب ان
مولف ما ينحصر اختيارا يا مسبوقا بتصور المطلوب المشوق الى تحصيله
انتهى فقد صرح بان وقوع التصور بها لا يدل على كونها معرفا فلا يصلح قرينة
جلية على ان التعريف بالمفرد جائز عقلا الا ان ارباب الاصطلاح خصوه
بالمعاني المركبة فيكون مراده بوقوع التصور بالمعاني المفردة ما يمكن ان يجعل
كاسب التصور ولا منع لتجويز التعريف بالمفرد الا هذا واما ثانيا فلان
ما نقله عن الشارح لا يدل على خلاف هذا التجويز اذ هو لما قال ان هذا الكلام
قد يم لفظي تابع لتخصيص ارباب الاصطلاح او تعميمهم ورأى ان الاصطلاح
انما وقع على هذا المعنى الخاص قال ليس كل ما وقع تصورا او تصديقا قولا
شارحا او حجة اذ القوم قد خصوه بمركبات كان ما يوضع للاظهار زيادة
توضيح فرقا ما بينه وبين ما نقله المحشي الحقي العلامة فذكره عنه

وغير مندرج تحت الضبط قيل فيه لانا لا نسلم عدم الاندراج تحت
الضبط وكيف لا يكون منضبطا والفصل والخاصة معلومان في المواد
التي يمكن التعريف بالجنس مع الفصل او الجنس فيحكم فيها التعريف بكل
منهما وحده كما يمكن التعريف بكل منهما مع الجنس وفيه نظر لان ما ذكره
مبني على ان يحقق التعريف بالفصل تعريفا بالمفرد وكذا التعريف بالخاصة
ولم يثبت ذلك بعد واتفق قال بعض فضلاء زمانه اقول ايراد غير موجه
لان المورد منع عدم الاندراج تحت الضبط الاسند للمنع ويكفي في السند
الاحتمال ... الى المانع باثبات السند والقدح في المنع بان السند
لم يثبت خارج عن قانون التوجيه بل لو اثبت ان التعريف بالفصل و
الخاصة ليس تعريفا بالمفرد لم يندفع المنع فكيف ولم يثبت وانا
اقول فيه بحث واما اولا فلانا لا نسلم ان هذا خارج عن قانون التوجيه
وانما يكون كذلك لو لم يكن المراد ان هذا لا يصلح السند وليس
كذلك اذ الغرض ليس الا ان هذا انما يقوي المنع لو ثبت ان التعريف
بهما تعريف بالمفرد وهو لم يثبت بعد فلا يصلح للسندية واما ثانيا
فلان الاثبات المذكور انما لم يدفع المنع لو لم يكن السند مساويا له
وليس كذلك اذ لا فرد الصالح الا ان يعرف بها الشيء من الكليات المنحصرة
عقلا في الخمس الا الخاصة والفصل لامتناع تعريف الشيء بالنوع والعرض
ونفيه فاذا ثبت ان التعريف بهما ليس تعريفا بالمفرد وقطع امتناع
التعريف بالمفرد وتركت في المعقولات حركة في باب الكيف

فيه بحث اذ ما فرض الحركة كالحمى في موضعه بحيث يكون مائلا الا ان تستتم
الى غير النهاية فرض حسب انقسام الزمان حتى يكون للمتحرك في كل جزء فرض
في زمان حركته قسم آخر من تلك الاقسام والمعقولات التي يدعون انه
النفس يتحرك فيها ليست قابلة لان تنقسم الى غير نهاية مثلا لو فرض ان النفس
تحركت في المعقول الذي هو الحيوان الناطق في ساعة فلا بد ان يكون لها في كل
جزء يفرض في زمان حركتها اي آخر من فيلزم ان يكون للنفس في نصف هذه
الساعة معقول آخر وفي ثلثها معقول آخر وكذا في ربعها وعشرها او
جزء من مائة جزء منها الى غير النهاية ومن البين انه ليس كذلك والحق ان الفكر
ليس حركة بل هو حالة شبيهة بالحركة من حيث انها مستلزمة للزمان ولهذا قال
الشيخ في اوايل برهان الشفا وقد علم ان الفكر امر كالحركة للنفس يستعملها
من شيء الى شيء ويتردد طالبا لا واجدا قال الحقير فضلا رحمه ان هذا
سوال قد تفطنت له مقدار اربعين سنة وقد لاقيت بعض الفضلاء الذين
علقوا الحاشية على حاشيتي المطالع والشمسية في سنة اربع وسبعين وثمانمائة
بازدسل فما وردت عليه هذا الايراد فذهب اولا الى ان الزمان مركب
من الآنات كما هو مذهب المتكلمين حتى لا يلزم الانقسام في المعقولات فنبهته على
فساده وانه الكلام مع الحكماء القائلين بانقسام الزمان الى غير نهاية
ثم ذهب الى ان الحركة في الالتفات بان يكون الالتفات الى المعلوم الاول
سريع في الضعف الى ان يلتفت الى المعلوم الثاني ويتدرج في القوة فيه
على ان الالتفات فعل من افعال النفس عند القوم والحركة منحصرة عندهم في الاربع

مقولات

مقولات من الكم والكيف والاين والوضع فلعله اراد انقطع وقيل
بان الصورة تقوى وتضعف بحسب مراتب الالتفات فتكون الحركة
في الصورة التي هي كيف بان يحصل اولا صورة قوية من الصور ثم تضعف
تدريجا الى ان تحصل النفس بصورة اخرى فيتدرج هذه الصورة
في القوة الى ان يبلغ التمام ثم بعد كل البعد وانا اقول فيه بحث اذ اوله
هذا السوال قد تفطنت له مقدار اربعين سنة ليس على ما ادعى ليس
لهذه العبارة وكان حق العبارة ان يقال لان هذا السوال قد تفطنته
منذ كذا اذ المتفطن اولا هو المحقق الجليل العلامة قدس سره فسنح له
منه وكان له عليه مواخذات وايرادات منها ما اورده في حاشية
هذه وجه لان هذا لا يمكن دفعه بذلك في خطبة هذه كيف ولا ان يتوسطي
ما مثال ذلك لان قوة الصورة وضعفها ان اراد بهما ما يوجب زوال
صورة وحدوث اخرى موجب بحصول الحركة الكيفية ففيه ما اورده على من
قال ان فيه حركة كيفية وان اراد بهما ما لا يوجب ذلك لم يكن هناك حركة
في الكيف فهو في صدد بيانها فظهر ان ما ادعاه من ان في قبل هذا
لم يبعد كل البعد فيه بعد كل البعد وان الجواب عن هذا السوال ليس
الا ما ذهب اليه هذا البعض الذي هو قايل بهذا القول والسوال بجوله
ونبه عليه قلنا ان الفكر ليس حركة بل حالة شبيهة من حيث انها مستلزمة
للزمان يرشدك الى ذلك حواشيه قدس سره على حاشية شرح الرسالة الشمسية
المتقدمة على حاشيته هذه بسنين كثيرة فثبت من قبل من سنين ادعى انه التفطن

فيما الاتفاق واقع فان قيل هذا يدل على ان النزاع في ان الفكر
هل هو الحركتان او الترتيب معنوي اذ الكل متفقون على ان الفكر
هو الفعل المتوسط ثم اختلفوا في ان ذلك الفعل الحركتان او الترتيب
فذهب الى كل منهما فريق فالنزاع معنوي قلت ليس المراد ان لفظ الفكر
موضوع لمفهوم تولد فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من
المعلومات ثم النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع معنويا بل اتفاق
على انه يسمى بالفكر ما يصدق عليه هذا المفهوم والاختلاف في ان ما صدق
عليه هذا المفهوم هو الحركتان او الترتيب يسمى كل منهما بالفكر فمنهما
ما ادعى انه هو الفعل الصادر فالنزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي وفيه
نظر اما اولا فلانه اذا كان هناك نزاع لفظي متفرع على نزاع معنوي كما
حسب لا يسعهم الحصر الذي ذكره العلامة بقوله فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر
لا بحسب المعنى وهو في صدد توجيه كلامه واما ثانيا فلان القوم حصروا النزاع
اللفظي كالنزاع في الحكان وان هذا وبيان ان النزاع لفظي انهم لما
اتفقوا على ان الفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات
لم يكن منهم نزاع في ذلك ولما كان بين الانتقال والترتيب كلاهما صادر
ان لاستحصال المجهولات لم يكن منهم نزاع في هذا ايضا فبقي النزاع
في ان لفظ الفكر يطلق على اي الامرين من غير ان ينكر احدهما ثبوت الآخر
فيكون النزاع لفظيا قال بعض الفضلاء في زمانه اقول انحصار النزاع فيما
ذكره مع ان بينهما فرقا ان سبب حصول المطلوب هو مجموع الانتقالين والترتيب

لازم

والترتيب لازم للسبب من غير ان يكون سببا والسبب هو الترتيب كما
صرح به الاستاد في دليل النوعين حيث قال في دليل من قال ان الفكر مجموع
الانتقالين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول واما الترتيب فهو امر
لازم له وقال في دليل القائلين بانه الترتيب لان حصول المجهول من مباديه
يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فهما خارجان ولا شك
ان هذا النزاع معنوي اذ يثبت احد الفريقين ما نفاه الآخر فان الفريق الاول
يثبت السببية للانتقالين ويجعل الترتيب لازما للسبب غير سبب والفريق
الثاني يجعل الترتيب سببا والانتقالين خارجين عن السبب بل
يجعل احدهما لازما للسبب والثاني مصاحبا له في الاكثر لاتفاق العلم
وقع الاتفاق على ان كلا منهما سبب فلم يبق النزاع الا في اطلاق لفظ
الفكر لانا نقول هذا الاتفاق غير مسلم بل هو خلاف ما يشعر به
كلام الاستاد وقد ذكره كيف ولو كان النزاع في مجرد اطلاق اللفظ
لم يكن لقوله مذهب المحققين ان الفكر هو كذا وتعليله بانه السبب الموصل
الى المطلوب ولا لقوله مذهب المتأخرين ان الفكر هو كذا لان حصول
المطلوب يدور عليه وجودا وعدما اذ لا يقال مذهب المنطقيين ان
الكلمة هو الفعل فقط والنحويين ان انه اللفظ الموضوع لمعنى مفرد واستدل
المنطقيون بكذا بل كلامه قد ذكره صريح في ان كلا منهما يثبت السببية
لما يسميه فكرا او ينفيها عما يسميه الآخر فكرا فيكون نزاعا معنويا
وانا اقول الحق ان تقول ان قوله هذا الاتفاق غير مسلم ممنوع

مكابرة اذ لا تخفى على من له ادنى فطانة ان ما ذكره العلامة في كلام السيلكوتي
ليس كل واحد منهما منافيا للآخر وانما يكون كذلك لو لم يكن الواجب في كل
منهم اثبات مسلم من المستقبلة او نفيه وليس كذلك اذ ما اورده في احد الدليلين
نسبة كان للاخبار والضابط زيادة موصل فيه ولعل على الرتبة وما اورده
في الاخر نسبة يدور عليها الاتصال وجودا وعدما ونفيه عن الحكم في
البيتين اما احدهما في الوقتي لا شيئية ما يثبته الاخر بحكاية فالاحد منهما ابتدا
الا وادلى بهذا الحكم لذاك وقال الاخر انه ذاك اولى لذلك فلا يكون
منهما نزاع الا في اللفظ ثم لو كان لاحدهما نسبة سببية اجماعا الاخرى
لكان لذلك الكلام وجه وليس في كلامهم هذا اوانما توهم من ان قول كل
واحد منهما يلزم ما ذهب اليه الاخر للتنكير دال على نفي ما يثبته الاخر
فهو ليس كذلك اذ كلامه قدس سره في قوة ان هذا السبب بهذه النسبة المخصوصة
وليس نفيا للاخرى منهما والنزاع انما هو في ان اطلاق هذا اللفظ على
احدهما لذاك اولى ولهذا اعلى ذلك اولى ولهذا اعلى ذلك اولى لا معنى للنزاع
اللفظي الا هذا انما الا ان الثاني لازم له لا يوجد بدونه قيل لزوم
الانتقال من المبادي المرتبة الى المطالب لا يتسع كيف وقد سبق في حواشي
شرح خطبة الكتاب ان صاحب السلادة المشاهية وان راى صحيح قوانين
المنطقية وعرض الحكاوة عليها احصى في الانتقال الى المطالب لعدم
حفظه الاندراج وفيه نظر اذ العلامة مع ان الانتقال الثاني لازم
للترتيب في نفس الامر حتى يتوجه عليه منع اللزوم المذكور لم يعترف اني تعرف

العكس

العكس لزم قول آخر عنهما ولعل حكم المتأخرين باللزوم المذكور مبني على
عدم اعتبارهم المشاهير في العلاوة اذ لا قدرة له على الاكثر سيما اذا لم يعين
ما نسبه الى الفايدة قال بعض فضلاء زمانه اول وفيه نظر الا في الجواب فلان
المورد انما اورد السؤال على دعوى اللزوم سواء كان القايل بين زيد الدعوى
ام غيره لا يراده سيتحصى معين حتى يدفع بان ذلك الشخص لم يدع ذلك بل نقله
عن غيره على ان سياق كلام الاستاد ظاهر في تسليم اللزوم المذكور اذ لم يثبت ما
اللزوم المبهم الى سياق الاثر المورد والنص قوله لولا انهم ذاهبون الى اللزوم
المذكور لم يجب تعويل اللزوم العسر والى هو البعض من لزوم قول آخر
منها حنثا بان نقلا يذهب الى اللزوم المخصوص بناء على تخصيصه دعوى اللزوم
بالمتأخرين وزعم ان الاستاذ المحقق لم يوله انه نقل في هو المعكس
لزوم قول آخر والثاني فلا اعتداد بما المتأخرون في دعوى اللزوم ان عدم
اعتبار حال يتحصل لا يصح دعوى اللزوم بما ليس لا ان ما قيل ان الحال كما ان
القوة المنطقية لازم للانسان لانه لا اعتداد بالناقصين وامثال
ذلك انما هو في الخطابات لا البرهانيات وانما قول فيه بحث اما اولا فلان
مراده قدس سره ومن كلامه هذا ان العلامة هنا لا كان بصدد نقل كلام
القوم عليه الاصح النقل بان يقال انهم قالوا ذاك وهذا المعنى اذ لم يذكر
ذكره بما يدل على انهم يقولون ذلك فلا اعتراض عليه بما يدل على ان في المنقول
او ليس واقعا في موقعه اذ ليس على الناقل الا تصحيح النقل الا تصحيح المنقول
وصحته ليكون عليه الجواب عن هذا المنع وما ذكره من ان العلامة قدس سره لم

بيت فكذا الاحد واورد على سياق الاوامر الموثر فهو عزم وانما يكون كذلك لو لم يكن وله هذا من ثمة قد ذهب المتاخرون وليس الا وكذلك على ما ينادي عليه عبارته فدرك وامام لما توهم من ان هذا يوجب اولوية ان خبرهم ليس على ذلك فهما وجب ليس بينه بغريب اذ المراد انهم لم يرجعوا الى ذلك لما اعتبروا في حد القياس لزوما اعتبروا العموم وليس كذلك فلم يلزم من جعله هذا ما توهم هاهنا فلا قد بينا ان العداوة والكسب انما يترشان للعلوم والادراكات بالقياس الى الاذهان والاوقات والاحوال ومن الصفات الواجب اعتبار اللزوم فيكون العلم بوجه يكون موافقا لما اعتبر في البداية والكسبية فلا يجري في اسقاط المنافي على البلاده وعلى الاعتياد اللزوم بالنظر الى الاذهان المتوسطة نعم لو كان هذا اللزوم عارضا للمعلومات بالقياس الى الاذهان لما كان الامر كذلك لكن ليس الامر كذلك كما سبق علمه قيل حاصله ان الصناعة لما هي صحة الفكر وما يحتاج الكسب اليه يحتاج في معرفة صحته الى الصناعة بخلاف ما ذهب اليه الاواخر فانه ما يعرف صحة الترتيب لا يحتاج الا الى الاحد منهما وفيه بحث لان الفكر بالمعنى المذكور الاواخر ايضا بحث ان الفكر بالمعنى المذكور عند الاواخر موضوع للصورة والمادة جميعا كما عرفت من ان الترتيب اشارة الى الصورة والامور الحاصلة الى المادة وقوله توصل بها الى تحصيل غير الحاصل اشارة الى اشتراط المناسبة فيظهر ان الحكم بان المؤلف ما يحتاج في معرفة صحته الى جزئي الصناعة وفيه نظر لانه ان اراد بالتعرض لاحدهما تعرضهم صريحا على ان المادة من اجزاء الفكر في السنة الشمسية لم يكن كذلك وان

اراد انه دل على انها امر متعلق به ولكن كيفية تحصيل متعلق الشيء ليست من احوال الشيء حتى يكون كيفية تحصيل متعلق الشيء ليست من احوال الشيء حتى يكون كيفية تحصيل متعلقه من اجزاء العلم المتكفل لبيان احوال ذلك الشيء بخلاف توجهه بالاستعمال فانه دل على ان كلا منهما من اجزاء الفكر ويكون بيان احوالهما وطبقه للعلم المتكفل لبيان احواله قال بعض فضلاء دهره انه لا يلزم ان بيان كيفية تحصيل متعلق الشيء لا يكون من اجزاء العلم الكافل لبيان احوال ذلك الشيء فعلى الشيء وذلك لانه اذا تكفل علم بيان صحة شيء وفساده ويكون صحته وفساده تارة من حيث ذاته واخرى من حيث متعلقه لكونه جزءا فلابد لهذا العلم في بيان ذلك المتعلق وما يصلح به حصول ذلك على وجه الصحة وانه لا يلزم ان يكون بيان احوال جزء الشيء من وظائف العلم المتكفل لبيان احوال ذلك الشيء الا ترى ان الهيولى والصورة جزءان من الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي وليس بيان احوالهما من وظائف ذلك العلم الالهي ووظائف الالهي كما لا يخفى على من له ادنى دربة فلا فرق بين الجزء والمتعلق من حيث ان كلا منهما ليس موضوع العلم المتكفل لبيان حال الشيء وان احوال كل منهما ليس من موضوع العلم المتعقد بكون لهما مدخل في احوال الموضوع وانا اورد بحثا اولا لان البحث عن احوال متعلق الشيء لو كان في علم بحث عنه لم يكن البحث عن احوال المبادي العامة خارجا عن العلم الكلي الالهي لما مكذا مقدمه انما الملازمة فلما ذكره واما بطلان التالي فلما تقرر من وظائفه من بيان احوال المبادي العامة للعلم ليس منه والماثيا

فلانه اذا اراد ان لا يلزم ان يكون بياننا احوال جزء الشي من مطالب
العلم المتكفل لبيان احوال ذلك الشي فانه لا يلزم ان يكون كذا اذا
كانت احوالا عارضة من حيثية لا يبحث على الشي الا من هذه الحيثية فمجموع
لما تقرر في محله من ان شيئا اذا جعل موضوع علم وجب ان يبحث فيه عن
احوال جزء اذا كان عروضها له من حيث انها عارضة لكله وان اراد
ان هذا لا يلزم ان يكون منه لان هذه الحيثية فممنوع ولا يلزم منه ان لا يكون
البحث على احوال جزء الشي من علم بحث فيه عن كله وظهر انه ما ادعاه
ان البحث من مسائل موضوع ما بالعلم منه وان البحث عن جزئه ليس بحث ان يكون
منه ليس بوجيه توجيه بل الحق انه على خلاف ما ادعاه يتبين تعلم
ولو كان ما قيل لو كان تحليلنا للمسافة قبل يا ده مسافة الاول من الامور
واما الحاصرة عند النفس اي حملها المطرح ومسافة الثاني من المبادي والمطرح
اعتبرنا المبدا والمنتهى داخليين في المسافة الذي هي المعتبر بلهما خارجي
عنها كانت المسافة في الحركة الثانية جزءا واحدا من المبادي لحد الآخر
منها انما هو المبدا والمطرح المنتهى فلم من الاجزاء واحد وهو لا يصلح مسافة
لحركة التي هي امر تدريجي ولو جعل مجموع المبادي مبدا لم يبق مسافة اصلا
وكان المسافة في الحركة الاولى ايضا كذلك كما اذا انتقل اولا من المطلوب
الى الفصل وهو لا يصلح مسافة لحركة مجموع المطرح الجنس الفصل على تقدير
فلم يبق شي واذا عرفت هذا التصوير عرفت ان الاختلاف في المسافة
ليس بلازم لكن قوله وماخذ الحركة والانتقالات يدل على خروج المطرح عن المسافة

بدل والمرتبات

وقد

نعم اما اولا فلانه لو كان المبدا والمنتهى داخلين في مسافة الحركة
لزم حملها على المبدا والمنتهى ايضا واما ثانيا فلانه لا يلزم من خروج
المبدا والمنتهى عن المسافة تجاوزا على جزء واحد في الانتقال الثاني
وبحصول ذلك لما انتهت الانتقال الاول الى حصول النهايات
مثلا في النفس لا يكون الانتقال الثاني فيها لحصولها مرة اخرى
والا لزم تحصيل الحاصل بل يحصل الانتقال من بعضها الى بعض اجزء عند
ترتيبها وذلك كي تجتمع الآلات المتحصلة فانه حال التحصيل ترتب الى
الآلات الحاصلة عنده وترتيبها لا انها تحصل مرة اخرى فان لم يكن
الغايات يجب حصولها نهاية الانتقال الاول ويجب الالتفات اليها
لتحديد توجيهها مسافة للانتقال الثاني فلا يلزم تجاوز مسافة الانتقال الثاني
على جزء واحد ويكون احكام الوضعيات عليها في الكتاب التضامنا فان اعتبر
المحمولات نهاية الانتقال الاول كانت يجب حصولها نهاية ويجب
الالتفات اليها عند الترتيب مسافة للانتقال الثاني وان اعتبر الحد
الاوسط نهاية له كان التصديق بالمقدمات مسافة الانتقال الثاني
واما ثالثا فلان تجاوز مسافة الانتقال الاول على جزء واحد انما يلزم
لو اعرف العلامة مجموع الحركة الاولى اذا انتقل من المطلوب الى الذاتيات
ولا يلزم ان ليس في تلك الصورة الحركة الاولى كما في التضايف الى الكمال
من هناك لا يذهب عليك ان مبنا كلام الاستاد وهذا الذي بنى وما ذكرناه جليه
ههنا على ان يكون الانتقال الفكري حركة وقد مر انه حاله شبيهة بالحركة مع الاتحاد

ما ذكره قال بعض فضلاء زمانه او اقول فيه نظر اما اولا فلانه ولو كان
المبداء والمنتهى داخلين في مسافة الحركة لزم خلو المبداء والمنتهى عن حد النفس
لان مراده بالمبداء والمنتهى هو الاول المعلوم اولا والاخر المعلوم آخرا ولا
يلزم من كونهما داخلين في المسافة خلو المسافة عن المبداء والمنتهى بل
يكون بدايتها المسافة ونهايتها امرين خارجين عن المسافة لما علمت من تغاير
المط والمبادي والا خلو النفس عن العلوم بالجمل ان امكن واما ثانيا
فلان مبناه كلامه على ان الفكر حركة بالحقيقة كما صرح به اخرا واذا حصل المبادي
بامرها لا يكون الحركة الثانية في الصور كما اعترف به ولا في الالتفات لانه
فعل من افعال النفس ولا يتحقق الحركة في غير المقولات الاربع عندهم كما هو الم
الاشارة فلا يتحقق الحركة اصلا واما ثالثا فلان من اعترف بان الانتقال
من الجنس الى الفصل ثم الى المطلوب هي الحركة الثانية فان لم يسلم ان الانتقال
من المط الى الفصل ثم الى الجنس حركة اولى يكون مكابرا لانهما مشتركان
في ان المعلوم في كل منهما ثلثة اشياء مرتبة فالقول بان احدهما حركة دون
الآخر تحكم بحت وفيه ما اولا فلان من البين ان لكل حركة مبداء ومنتهى
خارجين عنه فاذا كان مبدا حركة مراد منتهاه او آخرها فما معنى قوله وقال
ان مبداء الحركة الاولى المط ومنتهاها المبادي وان مبداء الحركة الثانية المبادي
ومنتهاها المط وقوله ان احد نوعي المبدا او المنتهى يجب ان يعدا
من المسافة لم يكن لهاتين الحركتين مبداء ومنتهى والواقع خلافه وما ذكره من ان
مبدا بها ومنتهاها هما المعلمان آخران اذ خلو النفس عن العلم لا يجب ان يكون

لها مبداء ومنتهى اذ من البين ان الاختلاف في المبداء والمنتهى يلزم
اختلاف الحركتين اذ بهما لا محالة تختلف المسافة ايضا فلا يكفي احدى
الحركتين عن الاخرى ليكون انتفاء المبداء والمنتهى عن حركة فيه يلزم انتفاء
هذه الحركة عن المبداء والمنتهى واما ثانيا فلان ما ذكره من ان هذا المردد
ان لا يكون هناك حركة كيفية في بصدد بيان توجيها فهو لا اختصاص
له بهذا القايل اذ من البين ان بعد حصول المبادي لا يمكن تحصيل المبادي
مرة اخرى ليمكن ان يقع الحركة في الكيف فيكون الحركة المذكورة لا محالة
بهذا الوجه ان يجب ان يكون حركة ومن العجب ان هذا القايل جعل
انتفاء الحركة خلفا حيث ادعى ان لا حركة هناك ولم يعلم ان هذا الانتفاء
مؤيد لما ادعاه وان غرض هذا القايل ليس توجيه كلامه الا بما امكن واما
ثالثا فلان الكلام على تقدير ان يكون منتهى الحركة الاولى المبادي لا بعضها
ومن البين ان الانتقال من المط ان كان الى الذاتيات لم يكن هناك مسافة
ليمكن ان يقال حركة فيها ومقتضى الاشياء حسبانا ان المنتهى في الحركة الاولى
على هذا التقدير بعض من الذاتيات كما اذا علم واحد بعد الآخر وليس الكلام
فيه بل في ان يستقل اولا وبالذات كما اذا علم واحد بعد الآخر وليس الكلام
فيه بل في ان يستقل اولا وبالذات الى الذاتيات ثم يتعلم يحتاج فيه
حينئذ الى اذ المنطقي يعلم احوال المبادي المنتشرة للمط وكيفية ترتيبها وجمع
الكاسب من حيث الجمع مثل مساواته المعرف للمعرف وكونه اجلى منه
الحكمي من الحركة في مسافة لا تقبل فيه نظر لجواز ان يكون الحركة الاولى الى المبادي

فقط وفي نظره نظر اذ المبادي نهاية الحركة الاولى فكيف يكون مساويا لها
قال بعض فضلاء زمانه واقول كلام القائل مبني على ما ذكره سابقا من ان الحركة
الاولى قد يكون من الطرف الى الفصل ثم الى الجنس وقد مر الكلام عليه وعلى ما
اورده وانا اقول ان هذا انما يكون بانفصاله لو كان الاشتغال بهذا الترتيب
يلزم ان تتم الحركة في المبادي وليس كذلك اذ هذا التي بل هو قال لان
المسافة على هذا التقدير الا الفصل وحده وهو ليس يصلح ان يكون مسافة
للحركة ومنهم من تعسف وجه التعسف ان اللفظ عند الاطلاق
بلا قرينة يحمل على معناه المطابقي لا على فرده الكامل وقال بعض فضلاء زمانه
اقول الاولى في وجه التعسف ان يقال التقييد المذكور للمجهول يغني عن الاحتياج
الى النظر مغني عن ذكر المجهول لانتفاء البطلان لزوم الاحتياج الى
النظر فذكر المجهول قبله لغو وانا اقول ان هذا انما يكون لو كان هذا القيد
في اللفظ ويكون المذكور في كلام المصنف المحتاجا الى النظر وليس كذلك
ومن البين ان اللازم الثاني قيل هو سبق حصول كل منهما على نفسه
المرتبة او اكثر وهو اشد في الاستحالة والبعد عن الوقوع لان استحالة توقف
الشيء على نفسه باعتبار استلزام المغايرة كما اشار اليه ولا تفاوت
الا في ذلك بعدة المرتبة وتعددها وهو ظاهر فاذا كان كل منهما حاصلا قبل
حصول نفسه بمرتبتين زاد الاستحالة والبعد عن الوقوع بمرتبة وبهذا او بهذا
هو معنى اشدية الاستحالة وفيه نظر لان توقف الشيء على نفسه مستلزم من وجهين
احدهما استدعاء المغايرة اذ التوقف بنفسه والثاني استلزام تاخر الشيء

عن نفسه

عن نفسه كما ان حصول الشيء قبل حصوله مستلزم من وجهين احدهما استلزام
المغايرة اذ التقدم بنفسه والثاني تقدم الشيء على نفسه وكما ان التقدم
بواسطة كونه في صورة الدور كان بمرتبتين او اكثر كذلك التاخر بواسطة
ذلك كان بمرتبتين او اكثر فاعتبار الخلف اللازم الاول في الصورة الاولى
دون الثانية واعتبار الخلف الثاني في الصورة الثانية دون الاولى في
الحكم بان الثاني اشد استحالة تحكم ظاهر قال بعض فضلاء زمانه اقول
في جعل تقدم الشيء على نفسه لازما لحصوله مستلزم لان تقدم الشيء على نفسه بعينه
حصوله قبل حصوله لا لازما له ومنه يظهر وجه كونه اشد استحالة لان الاستحالة
في مرتبة جعله المعترض لازما للاول اعني تاخر الشيء عن نفسه وفي نظر بعضهم
اما لا انه ان تقدم الشيء على نفسه هو بعينه حصوله قبل حصوله وانما يكون كذلك
لو لم يكن احدهما اعم من الآخر وليس كذلك اذ حصول الشيء قبل نفسه
ليس يجب ان يكون على وجه العلية على ما سيعرف هو بانه ليكون
مساويا للتقدم الشيء على نفسه ولو سلم ذلك فهو انما يكون كذلك لو كان
مفهوم احدهما عين مفهوم احدهما عين مفهوم الآخر وليس كذلك اذ لنا
ان نعقل احدهما مع الغفلة عن الآخر وايضا قد يحتاج في تعقل احدهما الى
امور قد لا يحتاج في تعقل الآخر اليه فلا يكون معنى احدهما هو معنى الآخر فيكون
لا محالة احدهما لازما للآخر لامتناع تحققه بدون الآخر وقيل اللازم الثاني
اشد استحالة لان الاستحالة في توقف الشيء على نفسه وعدم حصوله الا بعد
نفسه باعتبار جعل حصوله على تقدير الوقوع معللا لنفسه اما اصلا مع

الحصول مليس محالا لجواز وقوعه على الاستمرار واما الاستحالة في تقدم الشيء
على نفسه فهي باعتبار كون الشيء حاصلا ومعه لم يحصل بعد وجه من الوجوه اشد
استحالة والحاصل انه يلزم من تقدم الشيء على نفسه اجتماع الوجود والعدم
ولا يلزم من توقف الشيء على نفسه ذلك بل عدمه فقط لكن على وجه يكون
الوجود والعدم ولا يلزم من توقف الشيء على نفسه ذلك بل عدمه فقط
لكن على وجه يكون الوجود محالا لانه معلل بنفسه وفيه نظر اذ الشيء الموقوف
على نفسه لما كان حاصلا على تقدير تحقق الدعوى ههنا كان لا محالة حاصلا
بعد حصوله وهو مستلزم لاجتماع الوجود والعدم كما ان الشيء المتقدم على
نفسه كذلك نعم اذا اعتبر تقدم الشيء على نفسه وتوقفه عليها بدون حصوله
بالنظر الى مرتبة الاول اجتماع الوجود والعدم ولا ينتهي الى مرتبة الثاني ذلك قال
بعض فضلاء زمانه اقول قد يجعل هذا القايل توقف الشيء على نفسه وتأخره
عن نفسه في مرتبة واحدة وحكم بان تقدم الشيء على نفسه اشد استحالة وفيه
نظر لانه لا فرق بين تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه في الاستحالة
قطعا كيف وهما متضايفان متكافئان وجودا واما اول الكلام
تصادقهما وتكافؤهما في الاستحالة فهو لا يمنع كون احدهما اشد استحالة
من الآخر اذ لا يخفى ان وجود شيء قبل ان يتحقق له وجود ملزوم لاجتماع
النقيضين بخلاف وجود الشيء بعد وجوده كيف لا وقد يكون للشيء
وجود بعد وجوده على سبيل البقاء ولذا جوز توارد الوجودات على
موجود واحد ولم يجوز كون الشيء موجودا قبل وجوده فقيل انه اشد

استحالة

استحالة الى المحقق وهو الكثر لانه يلزم منه توقف الشيء على نفسه وتوقف وجوده
وتوقف المجموع على المجموع وتوقف كل واحد على الآخر بخلاف اللازم الاول اذ ليس
فيه الا توقف الشيء على نفسه وفيه نظر لانه ان اراد توقف الشيء على نفسه
وفيه نظر لانه ان اراد توقف الشيء على نفسه توقفه على نفسه مع قطع النظر
عن وجوده بان يكون ذاته معلولا لها كالاشياء للواحد كما هو المتبادر
منه فلا يلزم من توقف الحصول على الحصول اذ ذلك اذ حصول المعلول
يتوقف على حصوله من حيث هو ليس ذاته معلولة للذات المجموع مع
قطع النظر عن الوجود وان اراد توقفه على نفسه توقفه عليه نظرا
الى الوجود فيرجع ذلك الى توقف الحصول عليه فلم يكن هناك توقف
ان دائما من الصورتين فرق قال بعض فضلاء زمانه اقول كلام القايل
الاول سخيف جدا لان اللازم الثاني هو حصوله قبل حصوله على الوجه
العام وهو لا يستلزم التوقف ايضا ولئن سلمنا استلزامه فالتوقف
الثلاثة على ما فرض صحتها لازمة لتوقف الشيء على نفسه ايضا بل لازمها
للحصول قبل الحصول بواسطة التوقف فكيف يكون الحصول قبل
الحصول اشد استحالة من التوقف ثم في كلام المعترض نظر حيث زعم
ان ذات الاثنين مع قطع النظر عن وجوده يتوقف على الواحد
بخلاف المعلول مع العلة فانه يتوقف وجودها عليها فان الشيء انما
يحتاج الى غيره في الوجود لان الامكان علة الاحتياج والامكان
نسبة الماهية والوجود فاذا قطع النظر عن الوجود ولوحظ الماهية

وجدانه لم يحصل الامكان بحسب هذه الملاحظة فلا يحصل الاحتياج ايضا واما
اقول ففيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان التوقفات الثلاثة على فرض
صحتها لازمة لتوقف الشي على نفسه لجواز ان يتوقف الشي على نفسه بشرط
الوجود ولا بشرط العدم وح لا يلزم من توقفه على نفسه على الامور المذكورة
الا ترى ان الماهية علة قابلة للوجود والعدم مع قطع النظر عن الوجود
والعدم لا بد لنفي ذلك من دليل واما ثانيا فلان لو كان الامكان
نسبة بين الماهية والوجود لانحصر المواد الثلث في المادة البسيطة لكن التالي
بط فكذا المقدم اما الملازمة فلان الوجود لا يكون محمولا على
الماهية الا فيها واما بطلان التالي فظاهر تدبر فيه مطالعة ويمكن ان
يقال ان استحالة توقف الشي على نفسه انما هي بواسطة استلزامه
امرا ممتنعا كتاخر الشي عن نفسه وتقدمه في ان واحد لا بالنظر
الى مجرد ذاته ولذلك جوز بعضهم كون الباري تعالى علة لنفسه واستدل
العلامة على بطلانه بهذا بخلاف حصول الشي قبل حصوله فانه
مستحيل نظرا الى مجرد ذاته وقول العلامة لا شك ان اللازم الثاني
اشد استحالة اشارة الى ذلك قال بعض فضلاء زمانه اقول من
جوز كون الباري تعالى علة لنفسه يدعي ان ذاته المقدسة علة لوجوده
وهو مغاير لذاته عندهم فليس من قبيل المبحث اذ الكلام في توقف
وجود الشي على وجوده لا في مثل ذلك فانه ليس المفروض اولا
توقف الشي على نفسه بل توقف الوجود المغاير للذات على الذات

واما

واما ثبت استحالة ذلك بان يتقدم الشي حال يوجد او يوجد
بوجود وح يلزم توقف وجوده على وجوده ثم انا لا نعلم ان استحالة
حصول الشي قبل حصوله بالنظر الى مجرد ذاته بل بالنظر الى استلزام
اجتماع النقيضين وهو كونه سابقا في المرتبتين بتوقع حاصل
والظ ان كونه اشد استحالة لكونه اقرب الى استلزام اجتماع
النقيضين الذي يحكم باستحالته اول الاوايل فانه يمكن بيان استحالة
التوقف باستلزامه الحصول قبل الحصول وبيان استحالته باستلزامه
اجتماع النقيضين فافهم وانا اقول ان قوله من جوز كون الباري
تعالى علة لنفسه يدعي ان ذاته المقدسة علة لوجوده من باب ان قال
ان من جوز هذا جوز امرا آخر سوى ما جوزه وهو كما ترى ثم ما ذكره
بقوله بل بالنظر الى استلزام اجتماع النقيضين انما يكون كذلك لو
توقف الحكم بالاستحالة على ملاحظة حتى الحكم باستحالة حصول الشي
قبل حصوله كونه مستلزما لاجتماع النقيضين وليس الامر كذلك
اذ لنا ان نحكم باستحالة الشي قبل حصوله وان لم نخطر ببالنا الاستلزام
المذكور وهو المعني من كونه اشد استحالة نظرا الى ذاته لا ما توهم من احدهما
اقرب الى استلزام اجتماع النقيضين اذ هما كغيرين ولا مبني
واستحالة هذا قول لو كان العلوم كلها نظرية يحتاج حصول كل واحد منها
الى ان يتقدم عليه واحد آخر من ان يحصل واحد منه ابدا حتى يحصل منه واحد
آخر منشاء الاشتباه انه لو اعتبر واحدا ان حصل من واحد آخر

ثبت والاشتباه انما اذا اعتبر وسكذا الا لحيط العقل بجميع
تلك العلوم بواسطة عدم تناهيها ولا نظر امتناع هذه عنده ولا
علم بهذا الملاحظة بتحاليه انما اذا الاحاطة جميع هذه العلوم مجملا وندكر ان
حصول الكل واحد منها موقوف على حصول واحد آخر لا يسلك في ابطالها
دامت كذلك بسبب ان يحصل شيء منها فتامل فان قلت دورات حركة الفلك
عند الحكماء امور غير متناهية كل واحدة منها معللة بما سبق عليها وتجري
فيها ما ذكرته لانه لما توقف كل واحدة على واحدة اخرى فمتى يحصل
واحدة منها حتى يحصل منها غيرها فلو كان ذلك صحيحا لحكم بوجود المادة
المتعلقة الى خلاف معتقداتهم قلت حركة كل فلك شخص واحد ازلي عندهم
لا انها حركات كثيرة معلل بعضها ببعض وتقسيمها الى الدورات
باعتبار كل دورة حركة انما هو بحسب اعتبار العقل وتعلقه لا لخصوص للدورة
بان يعد واحدة فليس ذلك في نفس الامر حركات غير متناهية حتى
يجري فيها الدليل المذكور قال بعض فضلاء زمانه اقول القوم حكموا بجواز
التسلسل في الامور الغير المجتمعة في الوجود كالحوادث اليومية والصور الكائنة
الفاسدة والاشخاص المتعاقبة لانواع العقلية كيف نقل من يقول بهذا
وبتوهم الصادر الحوادث التي لا اول لها في الدورات الفلكية وتوطين نفسه
على انه اذا انتفى التعود عنها تم له هذا المطلب وانقطع عنه الكلام
نسأل الله العفو والعافية عن جوامع الملام وانا اقول ان اراد ان الحكماء
جوزوا التسلسل في العلل والمعلولات الغير المجتمعة في الوجود الى

٢٠

غير نهاية فيجوز ويسنده دليل اورده شيخ الرئيس في الشفاء تناهيه
على امتناع ترتب العلل والمعلولات الى غير نهاية سواء كانت مجتمعة الوجود
اولا وان اراد ان الحكماء جوزوا التسلسل في غير العلل والمعلولات الثابتة
الغير المتناهية الغير المجتمعة في الوجود فهب انه كذلك لكن لا يلزم منه كون
ذلك منافيا لما ابطله المحشي الحقير الفاضل العلامة قدس سره اذ ما ابطله انما هو
التسلسل في العلل والمعلولات وما جوزه غير ذلك فلا يرد عليه اعلم ليكون
عدم جريان ما جوزه فيها على سبيل التسليم مضرا له على ان يجوز الرئيس فيها
لقيام البرهان على خلافه لكن ذلك اعتراف على من ادعى بطلانه نهي
العجب ان احدا لم يتفطن بمثل هذه الامور الظاهرة ومع ذلك يريد ان
يدفع امثال هذا البراهين ويتكلم في مقابلة هذه المحققين المدققين قدس سرهم
نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وافعالنا فمبنى
على حدوث النفس قبل لنا ان يتم الكلام بدون حدوث النفس بان يقول
لو كان الكل كسبيا لامتنع حصول شيء من التصورات والتصديقات لان الكل
ح متاخر عن النظر ضرورة وهو متاخر بحصول جنس النظر عن جنس المعلوم لانه
الحركة في المعلومات او ترتب المعلومات على الاختلاف الرأيين فانه
المعلوم قبل النظر اصلا وفيه نظر لانه ان اراد بتاخر الكل عن النظر تاخر
كل واحد من افراد المعلوم عنه فمسلم لكن لا يلزم منه تاخر جنس النظر عن جنس
المعلوم لاحتمال ان يكون الكل منها افراد غير متناهية ويقع كل فرد من افراد
النظر عن فرد من معلوم ح متقدم على كل معلوم نظرا وتاخر كل نظر عن معلوم

وهذا هو المراد بتأخر جنس النظري عن جنس المعلوم وان اراده بأخر
مجموع المعلومات من حيث هو مجموع عن النظري اذ هذا المجموع لكونه غير
متناهية بالعرض لا يتقدم عليها مجتمعة شيء فقد يرد قال بعض الفضلاء انه اول
الاظهر الاختصار ان يقال بتأخر جنس النظري عن جنس الامور المعلومة لا ينافي
تقدم جنس النظري عن جنس المعلومة فان كل فرد من النظري متأخر عن فرد من
المعلومة كما ان كل فرد من المعلومة متأخر عن فرد من النظري فجنس كل من الامور
المعلومة والنظري متأخر عن جنس الآخر فيصح فردين وهذا اولى في
المعلومات الغير المتناهية كالعلم والبيضة والثمرة والشجرة اذا نقل
ترتبها الى غير نهاية هو انا اقول ان هذا الذي ذكره انما يكون اظهر واقصر
من كلام المحشي المحقق العلامة وذكره لو لم يكن في كلامه احتمال آخر اورده
المحشي ودفعه وليس كذلك اذ للسائل ان يقول اريد منافر الكل عن الكل
بأخذ المجموع من حيث هو مجموع عن جنس المعلوم كونه متناهيا في دفع الوهم
ما اورده المحشي فلا يكون هذا الكلام بدونه تاما فضلا عن كونه اظهر مما
ذكره المحشي العلامة وذكره كالدورات الفلكية اقول في ذلك
ما لا يخفى لان الدورات الفلكية عند الحكماء نظرا لان حركة كل فلك عندهم شخص واحد
ازلي وتقسيمها الى الدورات فرضية لتقسيم المسافة الواحدة الى الانصاف
الغير المتناهية فما هو الواقع هناك هو امر واحد قابل للقسمة الى غير نهاية لا امور
غير متناهية لا امور غير متناهية تستند بعضها الى البعض وعلى تقدير ان يكون العلل
كلها نظاما ويكتسب كل منها من آخر فيكون هناك امور غير متناهية في نفس الامر

مترتب حصل لكل منها على آخر منها ويرد على هذا انه من اين حصل
واحد منها في نفس الامر حتى يحصل منه آخر منها ويرد على هذا انه من اين
حصل واحد منها في نفس الامر حتى يحصل منه آخر وهلم جرا منها ويرد على
هذا انه من اين حصل واحد منها في نفس الامر حتى يحصل منه آخر ولا يرد ذلك
على الامر الواحد الازلي الواقع دائما كما عرفت ولا يلزم من تقسيمه بحسب
الوهم ان يحصل الامور الغير المتناهية في نفس الامر ولا ان يكون بعضها موقوفا
منها على البعض فضلا عن انه اقول قد مر الكلام عليه ونقول ههنا ان الحكماء
قيدوا استحالة اجتماع الامور الغير المتناهية بالترتيب واجمعوا على جواز
في الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود مع ان ما ذكره من الحجة جار فيها
بان يقال لما كان لكل فرد منها موقوفا على آخر فمن اين حصل واحد منها
في نفس الامر حتى يحصل منها آخر سواء كانت الدورات الفلكية من هذا
القبيل او لم يكن على انا نقول قد تقرر عندهم ان المحصور في ضمن الاقسام
هو الوضع السابق فيحصل في ذلك الوضع انه وضع آخر سابق عليه وهكذا
فما ذكره في امتناع عدد العلل غير العود مع ان ما ذكره جار فيها
ثم نقول في جواب قوله من اين حصل واحد منها في نفس الامر انه حصل كل واحد
منها من العلة التي عليه مع لا الى غاية [illegible] الدليل على نفيه وقد يجب لما
اولا فلان شبهة هذا الاجماع اليهم غير مسلم وثانيا فان الشيخ الرئيس قد ابطل
في سائر كتبه ان العلل والمعلولات المرتبة الغير المتناهية سواء كانت
مجتمعة الوجود او متعاقبة الوجود يستحيل حصولها في نفس الامر بان هذه وان

كانت موجودة معا فهو ظ قطعا وان كانت غير موجودة معا فهي اما ان يكون
كل واحدة منها في ان او في زمان فان كان الاول لزم تتالي الآنات وان
كان الثاني لزم المحذور على تقدير كونها موجودة معا وكذا الحال ان كان
بعضها موجودا في الآن وبعضها في الزمان ثم قال لولا الحركة القديمة لما
انحل هذا الاشكال واما ثانيا فلان ما ادعاه من انه يجوز عندهم من
كون الوضع السابق معدا للوضع اللاحق فهو انما يكون مساوقا لما ادعاه
لو لم يكن في هذا التخصيص وضع واحد يرد على هذه الاجسام
وليس كذلك لما حقق في موضعه على ان هذا انما يوجب ادعاه ان لو كان
في عالم العناصر جسم يتوارد عليها اوضاع غير متناهية وليس الامر
كذلك لما صح في محله واما ثالثا فلان حصول شي من علته فرع حصول
علته وليس شي منها في هذه السلسلة حصول لشي من علته فرع حصول
ما يحصل لعلته فهذا وهكذا الى غير نهاية فمن اين يحصل او يحصل شي آخر
منه بعلم لان تصور كل شي ان كان بطريق البداهة يرد عليه
ما قيل ان هذا الكلام لا يدل على ان كل شي يتوجه اليه العقل فهو متصور
بوجه ما لجواز ان يكون تصوره بوجه ما كسبيا ويكون قبل الاكتساب
بالكنه بديهيا قال بعض فضلاء زمانه اقول في قول العلامة نظر لانه
ان اراد ان كل ما يتوجه اليه العقل فهو متصور بوجه ما بديهي اعم من ان يكون
بكنهه او بغيره كعوارضه فمسلم ولا يلزم منه بداهة تصوره بالوجه المقابل
للكنه قوله لان تصور كل شي ان كان بطريق البداهة فذاك قلنا نختار

ان

انه متصور بكنهه بديهي مع ان تصوره بالوجوه التي ليست كنهها كسبي وان
اراد ان كل ما يتوجه اليه العقل فهو متصور بالوجه المقابل للكنه فهو غير مسلم
اذ قد يكون متصورا بالكنه وهو ظ واما اقول انما حسن هذا الترديد لو
يكن المتصور بالوجه مذكورا في مقابل تصور الشي بكنهه وليس كذلك على
ما ينادي عليه قوله فيما ذكره وجه اللزوم ان لم يكن الامر كذلك لكان
هذا ترديدا بين العام والخاص وليس فيه حسن فهو انما يكون حسنا ولو لم
يكن الامر كذلك فالاولى ان يكتفى في السؤال بما اكتفى به من نقل عنه المحشي
العلامة فيما ذكره لا على ان جميع وجوه الاشياء وحاصله انا نسلم
او دعلته الى الحكم بان تصورات الاشياء كلها بوجه ما بديهية يستلزم ان
يكون تصورات الوجوه لكل شي بديهية انهم ستاد على ايها انهم اشيا
معر الشه المحشي تارة من الاشياء جهلا وتارة بالوجوه وح يكون الشي
في قوله اذ كل شي يتوجه اليه العقل اما مثبتا ولا للشبهات وجوه منها قال
بعض فضلاء زمانه اقول حاصل كلام الاستاد فيما ذكره الى الملازمة
ذكر ان يكون لكل شي من الاشياء وجه بديهي ولما كان لكل وجه شي فيكون
لذلك الوجه ايضا وجه بديهي وهكذا فيكون لكل وجه وجه بديهي بوجه ولا
يلزم من ذلك ان يكون كل الوجوه لكل شي بديهيا لجواز ان يكون لكل
شي وجوه متعددة ويكون بعض تلك الوجوه بديهيا وبعضها كسبيا
او صح الاكتساب ويظهر من منع السؤال عدم ورود الايراد المذكور
لان تلك الوجوه وان كانت اشيا لا يلزم ان يكون جميع وجوهها بديهيا

بل بعضها وهكذا في كل وجه فلا له وجهان ب وج وهو ب
بديهي وج كسبي وممتنع ثم لج وجهان لج ود وهو بد بديهي وج كسبي
وهكذا الى غير النهاية فلم لا يجوز ان يكون جميع الوجوه بديهيا وانا
اقول حاصل ما ذكره هذا القائل ليس الا ان اختيار هذا الشق من
الترديد والحكم بان كل ما هو تصور للشيء بالوجه ضروري ملزوم لان لا يكون
لشيء وجه يكون تصوره بوجه ما نظريا والا لما صدق كلما اخترت وهو
لا يدفع ما ذكره كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فالحق في الجواب ان يقال
ان هذا انما يتجه على ما ذكره لو كان قول العلامة ما ذكرتم انما يلزم
اشارة الى هذا المختار من احد شقي الترديد وليس كذلك على ما بيناه
علمه قوله في الجواب ما ذكرناه توضيح للمنع اذ قوله هذا يدل على ان قوله ما
ذكرتم اشارة الى ما ذكره فيكون ما ذكره في توضيح هذا الشق المختار من
الدليل الدال على بداهة كل وجه من الوجوه اذ هذا على تقدير تمامه انما
يدل على ان لكل شيء وجها بديهيا لا على ان كل وجه بديهي التصور فهذا
اشتباه نشأ من عدم تفطن المعترض بما اشار اليه العلامة من الدليل حسان
ان قوله ما ذكرتم اشارة الى هذا المختار في هذا القسم تقديره تسليم فابطاله
لا يجدي نفعا قيل اذا بطل ان كل شيء يتوجه اليه العقل فهو متصور بوجه
ما هو بديهي بطل ان لكل شيء وجها بديهيا وكذا بطل ان جميع وجوه الاشياء
بديهية بالطريق الاولى فاندفع منع استحالة بداهة الكل فكيف لا يجدي
نفعا وايضا السند المذكور لا يصلح للسند لانه لا يصدق مع اندفاع

الخ

المنع فان كون كل شيء يتوجه اليه العقل متصورا بوجه ما بديهي يحتاج
الاحتياج الى الكسب في بعض وجوه الاشياء وبه يظهر ان السند يجب ان
يكون ملزوما للمنع وما ليس كذلك لا يصلح له وفيه نظر لاحتمال ان يكون
بطلان كون كل شيء يتوجه اليه العقل متصورا بوجه ما بديهي بان يكون
بعض الاشياء التي يتوجه اليه العقل متصورا بما يكتنفه بديهي الوجوه لا لاجل
ان يكون بعض الوجوه غير بديهي ولا يندفع بذلك منع استحالة بداهة كلها
ثم نسبه الى العلامة اراد بقوله فابطاله لا يجدي نفعا ان ابطاله لا يجدي
نفعا في دفع المنع ولا ينافي هذا ان يكون نافعا في ابطال السند قال
فضلاء زمانه اقول بطلان كون كل شيء يتوجه اليه العقل متصورا بوجه ما الا
يستلزم بطلان ان لكل شيء وجها بديهيا اصلا مع قطع النظر عما ذكره
المعترض اذ لو فرضنا بطلانه بان لا يكون بعض ما يتوجه اليه العقل او كله
معلوما اصلا او يكون معلوما بوجه كسبي فذلك لا ينافي ان يكون للبعض
او للكل وجه بديهي اذ المراد ان بعض تلك الوجوه لم يحتج الى الكسب وذلك
ظاهر ثم في قول المعترض ابطاله نافع في ابطال السند ركاكة لان ابطاله يعني
ابطال السند فلا معنى لكونه نافعا فيه واما اقول ففيه نظر اما اولا فلان
هذه الامور المذكورة انما يوجب البطلان المذكور لو صح ان لا يكون
بعض ما يوجب البطلان المذكور لو صح ان لا يكون بعض ما يتوجه اليه
العقل او كله معلوما او صح ان يكون شيء معلوما بالكسب ولا يكون
معلوما بالوجه بداهة لكن التالي باطل لامتناع توجه النفس نحو المجهول

المطلق وامتناع حصول شی بالکسب فبطل العلم به بوجه فلا یصح ان یکون بطلان
هذا الامر لهذه الامور وانما یلزم بطلانه بما ذکره المحشی المحقق العلامه
قدس سره واما ثانیا فلان هذا الذی ذکره المحشی والمحقق العلامه قدس سره
وانما یکون سندا کما له لو کان هذا الامر الذی ابطل به بهما نفس السند
ولیس کذلک لان مراده قدس سره علی ما ینادی علیه عبارته انما هو ما ذکره
فی توضیح المنع والسند لا نفس ما هو السند فیصح ان یکون مراده ان ابطاله
نفعا فی ابطال السند   فلذلک الوجه کنه ایضا قیل هذا ممنوع بانه
ادلا یثبت بعد الاکتساب حصول المطلوب من غیر دونه بتقدم دلالته ولا نظر
ان یکون للمشتهی المرکز او الی وجه لا یتوقف علیه الاکتساب وذلک بان
ینتهی الاکتساب الی تصور بوجه متصور ذلک الوجه بوجه یضایف الوجه
الاول فیکون کل من الوجهین وجها للاخر فلا یلزم تسلسل ولا دور بل دور بمعنی تقدم
تقدم ولا محذور فیه وفیه نظر لان الوجه بما لم یعلم لا یمکن ان یجعل آلة لملاحظة
غیره وبعلم ذلک الغیر فاذن یتقدم ملاحظة وجه الشی علی ملاحظته بهذا
الوجه بالذات فلو کان ههنا امران یجعل کل منهما وجه الآخر وآلة لملاحظة
لتقدم العلم بکل منهما علی العلم بالاخر بالوجه المذکور فلا یکونان متضایفین
لانهما متکافیان لا تقدم لاحدهما علی الاخر کما صرح فی موضعه وح یلزم
دور التقدم لا دور المعیة فالحق فضلا عما انه اولی ببطلان کلام القایل
[illegible] بیان المعترض واجزاء اما الاول فلانه لا یخلو اما ان یکون کنه کل من
الوجهین وجها للآخر او وجه کل وجها للآخر وعلی الاول یلزم الدور

او الز

الملتبس فی ذلک الکنه وعلی الثانی ننقل الکلام الی ذلک الوجه حتی یلزم الدور
او التسلسل واما الثانی وهو قصور بیان المعترض فلان اللازم مما ذکر بعد تسلیم
تقدم العلم لکل منهما علی العلم بالآخر بذلک الوجه کما صرح به وح یکون المتقدم
فی کل طرف هو العلم بالمتاخر من الطرف الآخر هو العلم بالآخر به ولیس
ذلک دورا لتغایر المتقدم والمتاخر وفیه بحث اما اولا فلان القایل
ان قیل المراد هو الثانی ولا یلزم منه الدور والتسلسل وانما یلزم لو کان
لو کان فیه ما یوجب تقدم کل واحد من الوجهین علی الآخر ولیس فیه کذلک
کما لا یخفی علی من له ادنی فطانة اذ الکلام فی وجهین لا یکون لاحدهما تقدم
علی الاخر لتضایفهما ویکون کل واحد منهما معلوما بالآخر اللهم الا ان
یثبت بمثل ما اورده المحشی المحقق العلامه قدس سره ویتم هذا ایراد وعلی
هذا یصیر ایراد المعترض بعکس ما ادعاه واما ثانیا فلان هذا الذی ذکره
انما یکون کذلک لو لم یکن الموجه کون کل واحد منهما معلوما بالآخر
الذی لا یعلم الا به ولیس کذلک کما لا یخفی علی من له ادنی فطانة والحاصل
ان الفرض المذکور للاوجبان یکون کل واحد منهما معلوما بالاخر الذی
هو معلوم به ومن البین ان کل واحد منهما لا یمکن ان یعلم به شی الا بعد علم
الموقوف علی العلم به فلزم هناک دور تقدم لا دور معیة   وقد یجاب ایضا
وقیل ضعف هذا الجواب ظ الفرق الظاهر بین تصور الشی بوجه وبین تصور
الوجه فیجوز ان یکون تصور الوجه الذی هو الکنه فی الصورة المفروضة کسبیا
وتصور الشی الآخر به بدیهیا لجواز حصول المبادی الموصلة الیه بلا ترتیب

الكسب وحصول ذلك الشي من تلك المبادي بطريق الحدس وفيه نظر اذ الصورة
الحاصلة في الذهن من الكاتب مثلا بالقياس الى مفهومه علم بالوجه ومن ثم قال
العلامة بعض تصورات الكنه كسبي وهو بعينه تصور بوجه اذا قيس الى الامر المصدوق
عليه واذا كان العلم بكليهما صورة واحدة بالذات فان كانت حاصلة
بالكسب كان العلم بكل منهما كسبيا وان كانت حاصلة بلا اكتساب كان العلم بكل
منهما بديهيا ولا يمكن ان يكون العلم باحدهما كسبيا دون الآخر واما النقض
بالمبادي الموسة في الصورة المذكورة فلا يخلو من ان يكون الصورة الحاصلة
من مبادي المطلوب هي بعينها العلم بالمط او يكون العلم بالمط بوجه ولم
يكن حاصلا منه قال بعض فضلاء زمانه اقول يحتمل هذا القائل ان العلم بالشي
بالوجه عبارة عن الانتقال من الوجه الى [illegible] فيكون العلم بالوجه مبدا العلم
بذي الوجه ولذلك جوز كون العلم بالوجه كسبيا والعلم بالشي الآخر بديهيا
كما توهم وليس كذلك فان العلم بالوجه هو بعينه العلم بذي الوجه اذا التفت اليه
من غير ان يحصل في الذهن صورة اخرى فلا يتصور اختلاف بين العلم بالوجه
وبين العلم بالشي بذلك الوجه في البداهة والكسبية وفيه نظر لان العلم بالوجه
اذا كان عبارة عن هذه الصورة اذا قيست الى غيره من الافراد ومن
البين ان هذا لا يمكن ان يحصل بدون ملاحظة الافراد فما لم يحصل صورة الافراد
لا يمكن ان يقيس هذه الصورة اليها فيكون هذه الصورة علما بالشي
بالوجه فرع حصول صورة اخرى بل صورتين احدهما صورة الوجه وثانيهما
صورة الشي بعينها الحاصلة من الثانية فالاولى ان يكتفي في تعليل الكسب بما ذكره المحشي

المحقق

المحشي العلامة قدس سره . وتقرير الجواب اولا ان الحكم بالانحصار
هو المقدمة الاولى وابطال التوهم هو المناقضة والتعرض لحجية الثانية ابتداء اي ثم
سلم المقدمة الاولى وان اخذ من حيث هو يحتمل فيها هذا العلم الواحد
من حيث هو يحتمل في الضروري والنظري اذا انقسم اليهما العارض يكون العلم
الذي بعض افراده ضروري وبعضها نظري الضروري وبعضها نظري بالحكمي و
دون افرادها مجتمعة كما المحرر يحل ان الحكم انما هو بحسب تعين العام
ومع ذلك لا يحصل عنوانا له فقط والمانع مخصوص والحكم الذي الخصوص يكون
ثابتا للمطلق من حيث العموم فلا يصلح جعله عنوانا للافراد وفساده
قال بعض فضلاء زمانه اقول يشبه هذا التخييل الذي قول من غير تحصيل ادركني
في كلام المحرر ما يوهم ذلك بوجه من الوجوه بل ظاهر عبارته ان فكين الارادة
على الوجود فتوهم انه كما ان النفسي [illegible] وان يجب الوجود كونه عنوان
لمحل الارادة وانا اقول لكان واحد ذلك كان الكلام حقيقة ان تعالى عالم
بحقائق متعددة وافراد كثيرة يمكن ان يجعل آلة وعنوانا لكل واحد من
الافراد ولا يمكن ان يجعل آلة لملاحظة جميعها وهو كما ترى باطل لا يخفى بطلانه
على احد من الطلاب فضلا عن بعض الفضلاء وقد الم المدقق الى المحشي
العلامة قدس سره وجعل منشأه ما افرده هو ان العام اذا كان له فردان
يمكن ان يجعل عنوانا لكل واحد منهما اذا اختص الحكم به واما اذا لم يكن
الا وكذا ان كان الحكم مختصا بطبيعة العام فلا وجه لجعله عنوانا لافرادها وهو
ان كان باطلا ايضا لكن ليس بطلانه في مرتبة بطلان ما توهم وهذا قال ان متابعه

ان الخ منشاء توهم الاتحاد ... وحينئذ فقد يكون مجردا عن خصوصيات افراده
فلا الا العلم الخارجي فكما اذا تصور الذهن الحيوان من حيث هو واما العام الذهني
فكما اذا تصور العلم من حيث هو فقد يكون غير مجرد عن خصوصيات افراده
الخارجي فكما اذا تصور زيد مثلا فان الانسان متصور في ضمنه فلا يكون
حصوله مجردا عن خصوصية الفرد واما الذهني فكما اذا تصور العلم بزيد فان
مطلق العلم متصور في ضمنه فلا يكون حصوله مجردا عن خصوصية الفرد فان قيل اذا
تصور العلم من حيث هو يكون العلم به فردا منه فلا يكون مجردا عن خصوصية
الفرد قلت المراد ان المتصور قد يكون مجردا عن خصوصية الفرد وقد يكون
في ضمنه وهنا ليس الامر كذلك بل الفرد هو التصور لا المتصور كما لا يخفى وقد يجاب
ثم ادعى العلامة كما صرح به ان حصول العام على نحوين فيكون المراد ان العام
يحصل تارة في ضمن الفرد وتارة لا في ضمنه وليس المدعى ان تصور العام
على نحوين حتى يكون المراد ان العام متصور تارة في ضمن الفرد وتارة
لا في ضمنه فالعام المجرد عن خصوصيات الافراد كمفهوم اللاشئ حاصل في الذهن
بصورته مجردا عن خصوصيات الافراد الحاصلة في الذهن ليس فردا
له بل هو فرد الشئ قال بعض فضلاء زمانه اقول انه احفظ حيل اذ عبارة
الاستاد قدس سره بان حصول العام بصورته على نحوين ولا اشكال ان الحصول
بصورته هو التصور ولا نعم حصول العام بصورته على نحوين مجردا عن خصوصيات
الافراد في امثال ما ذكره من نقايض الامور العامة بل كل عام تصور بدون
خصوص فرد من افراده يكون حصوله بصورته مجردا عن خصوصيات افراده

وهذا

وذلك حال المشتبه على من لا يسلك وان العرف الفه الا كساد حد كلامه قال
اولا ان العام الخارجي يحصل على نحوين احدهما لحصوله في ضمن فرد وهو لا يكون الا في ضمن
فرده والثاني حصوله بصورته وهو العلم وثانيا ان العام الذهني ايضا كذلك
فان له تحققا منه في ضمن فرده وهو ليس علما وتحققه بصورته
وهو العلم به ثم قال والعام سواء كان ذهنيا او خارجيا له تحققان احدهما
تحققه بنفسه وهو لا يكون الا في ضمن فرده وثانيهما حصوله بصورته وهو قد يكون
مجردا عن خصوصيات افراده وليس في هذا الكلام تصريح بان حصول
الشئ في الذهن بصورته يكون على قسمين قلت يشعر من اين احده
ذلك نعم لفظ قد يكون مجردا يوهم ذلك وهو مندفع بتوجيه ما سبق من
تصريحه قدس سره بان حصول العام بنفسه في ضمن الفرد ليس علما به
ثم ما ذكره من عدم انحصار حصول العام لا في ضمن فرده في نقايض
الامور انما يرد على من ادعى انحصاره فيه وكلام المحشي المحقق
العلامة قدس سره بريء عنه كما ينادي عليه قوله كمفهوم اللاشئ على ان
دعوى كون تصور كل عام بدون خصوصية فرد من افراده مستلزما
لتحققه بصورته مجردا عن خصوصيات افراده في حيز المنع كيف لا
وسيجيء في صدر مباحث الكليات ان كل ما هو موجود في الذهن او الخارج
فهو متوقف بالعوارض مشخصة معينة ولو من قبل محله الشبهة
احدهما بالآخر اي على الآخر وحاصله ان حصول العام للذهن تحققان
وبني السؤال على ذلك وقيل اشتباه احدهما بالآخر فان الحكم فيهما على

العلم الحاصل بنفسه لا بصورته فان قلت البداهة والكسب لا يختصان
بالعلم الحاصل بنفسه بل يتصف بهما الحاصل بصورته ايضا فلم خص الحكم
بامتناع بداهة الجميع وكسبيتها بالحاصل بنفسه ولم يجعل منشاؤ لا
لها ايضا قلت ان العلم المتصف بالبداهة والكسب هو الحاصل بنفسه
لا الحاصل بصورته فان قيل العلم الحاصل بصورته ايضا قد يتصف
بها اذ لا محالة حصوله يكون بالكسب او بالبداهة قلنا هو بهذا
الاعتبار ايضا حاصل بنفسه فان العلم بالعلم فرد من افراده وهو
حاصل بنفسه في ضمنه فيه نظر اذ لا نسلم ان البداهة والكسب يختصان
بالعلم الحاصل بنفسه كيف ومن البين ان الذي يتصف بهما هو العلم
بشي من الاشياء والعلم الحاصل بنفسه وهو حقيقة العلم الحاصلة في
ضمن افراده ليست علما بشي من هذه الحيثية بل المتصف بها افراد
تلك الحقيقة كيف كانت قال بعض فضلاء زماننا اول ما يرد ان العلم
الحاصل بنفسه هو حقيقة العلم لا غير وليس افرادا حاصلة بانفسها كما
لا حقيقة العلم حاصلة بنفسها في ضمن حصول الافراد بل حصولها
عين حصولها فكيف يكون الحقيقة حاصلة بنفسها في ضمن الافراد
ينبغي ان يكون تلك الافراد حاصلة بانفسها وما ذكره من ان العلم الحاصل
بنفسه هو حقيقة العلم الحاصل في ضمن الافراد ليست علما بشي من هذه
الحيثية باطل لانه اذا حصل العلم في ضمن فرد متعلق بشي معين كان
العلم باعتبار حصوله في ضمن ذلك الفرد علما بذلك الشي لما اشرنا اليه

كان

بل ان وجوده عين وجود فرده وتعلقه عين وجود فرده وتعلقه
عين تعلقه فما هو معلوم بهذا الفرد فهو معلوم بالعلم الحاصل في ضمن
ذلك الفرد من حيث انه حاصل في ضمن ذلك الفرد قطعا وكذا
قوله بل المتصف بهما افراد تلك الحقيقة كيفما كانت يعني سواء كانت
حاصلة بنفسها او بصورتها فاسد لان البداهة والكسب صفتان
للتصور والتصديق فاذا تحقق فرد من العلم بصورته وذلك بان
يتصور فرد من العلم يكون المتصف بهما هو العلم بذلك الفرد لا نفس
ذلك الفرد لانه معلوم لا علم وذلك بين لا سترة به وفيه بحث اما اولا
فلان افراد العلم لما كانت علما بشي من الاشيا كان وجودها
من تلك الحقيقة في الذهن هو وجود تلك الاشياء بصورتها وما يكون
كذلك من حيث هو كذلك لا يكون حاصلا بنفسه فلا يكون افراد العلم
من حيث انه علم حاصلا بنفسه لا يقال مراده ان هذه الافراد من حيث
انها علم بشي لا يكون موجودة بنفسها الا انها من حيث انها كيفية نفسانية
موجودة بنفسها وهذا القدر كاف في كونها موجودة بنفسها لانا لو سلمنا
ذلك فهي من هذه الحيثية ليست علما بشي من الاشيا وكلامنا فيما
هو علم بشي فافهم وما توهم من استلزام كون الحقيقة بنفسها في الذهن
حصول الفرد كذلك اذ ذاك انما يكون كذلك لو لم يعتبر في حصول
الفرد الاضافة الى معلومه وهو معتبر فيه والا لما كان علما به واما
ثانيا فلان ما ذكره من ان كون الفرد علما بشي مستلزما لكون الحقيقة علما

به ان اراد به انه مستلزم له من حيث انها علم الزوج فهو مسلم
وغير نافع اذ غاية ما لزم من ذلك كون فرد الشيء علما به وليس كلام
منافيه بل في حقيقة العلم وحصته وان اراد به انه علم به لا من حيث
فهو ع اذ قد يوجد حقيقة العلم في ضمن فرد آخر منه ولا يكفي هذا
الاو منكشف به على ان ذلك لو سلم فهو غير مضر اذ كلامنا مع الاستاد
مدركه وهو قد صرح بان حصول حقيقة العلم في ضمن فرده الذي هو حصول
نفسه ليس علما بالشيء من الاشياء اما ثالثا فلان كون الموصوف بالبرد
والسكب انما هو العلم الحاصل بوجود العلم الذهني الزوجي الذي هو الحلول
انما يكون منافيا لما ادعاه المحشي لو لم يكن العلم الحاصل بوجود ذلك
الزوج وجود ذلك الزوج في الذهن بصورته وليس كذلك لما عرفت من
ان كل ما هو علم بشيء فهو نفس ذلك الشيء حاصلا في الذهن بصورته فالعلم
المتعلق بهذا الزوج من العلم المتعلق هو حصوله في الذهن بصورته
وهو موصوف بالبرد او الكسب وكذا احصل الله ان حصل في الذهن
نفسه يوصف بالحرارة لكونه علما بشيء آخر وهو كما هو المشهور قد
اشتهر فيما بين المتاخرين ان اجتماع المتنافيين يستلزم محالا آخر وان كان
منافيا لكنه انشاء الله سيصرح فيما بعد بان اللزومية لا يجوز ان يكون بين طرفيها
منافية لكن التنافي لان المنافاة منافية للملازمة اذ المنافاة تصحح الانفكاك
بينهما والملازمة تمنعه وتنافي اللوازم دال على تنافي الملزومات فلو
كان بينهما منافاة لزم اجتماع المتنافيين في نفس الامر وهو ع

بان

بان يكون ذلك التقدير وقيل قولنا بان يكون ذلك التقدير محالا لاستلزامه
الى آخر الكلام متوقف صدقه على استحالة مرابطة القضية ما وهو محل نظر
فان قلت مرابطتها على تقدير نظرية الكلي قلت ح ذلك التقدير غير داخل
في المثال فان قولنا لو كان الكلي نظريا لكانت تلك القضايا بديهية حكم
بلزوم بداهة تلك القضايا في نفس الامر لا على ذلك التقدير لنظرية الكلي
وهو واضح وكذا قولنا انما يلزم لكانت كسبية في نفس الامر وهو ع لا يسع
فان قولنا لو كان الكلي نظريا لكان تلك القضايا احكم بلزوم نظرية تلك
القضايا في نفس الامر لا على ذلك التقدير لنظرية الكلي والمثالي كسيه
تلك القضايا في نفس الامر فعلى تقدير كيف كسبية تلك القضايا في نفس
الامر على ذلك التقدير وسلم نسبة لم يجمع كسبيتها في نفس الامر وهو واضح
ايضا وفيهما نظر اما في الاول فلان استحالة مرابطة تلك القضايا
واقعة في نفس الامر على وقوع المقدم فيهما وهو نظرية الكلي وان لم يدخل
تقديره وقوع المقدم في المثال فاثبت اذا اعلمت ان كان وبه حاصل كان
ما شئنا كان الحكم ملزوما لمتعينه في نفس الامر على تقدير وقوع حادثه
فيها صادقا وان لم يدخل تقدير حادثه في المثال واما في الثاني فلانه
تسليم كون القضايا نظرية في نفس الامر على تقدير لا ينافي منع نظريتها
فيها نظرا الى ان هذا التقدير غير واقع فيها نعم تسليم نظريتها فيها مطلقا
لا ينافي منع نظريتها فيها ولا يصدق ان يشترط المثالي في قولنا لو كان
الكلي نظريا لكون تلك القضايا كسبية هو كون تلك القضايا بديهية

هو كون تلك القضايا بديهية في الواقع وهو ليس بمحال لا بل انه امر واقع فلا يمنع
قوله ان المقدم في هذه القضية يستلزم محالا آخر اذ لا استحالة في نفس التالي
بل الاستحالة في اجتماعه مع المقدم وما ذكره المعترض في الجواب يصحح لا له
التالي في شرطية اخرى يكون التالي فيها مقيدا بتقدير المقدم فلا يدفع
الايراد لان كلام المورد على الشرطية الاولى التي جعل فيها التالي
البداهة في نفس الامر غير مقيد بتقدير المقدم على ان هذا التالي
ان منع كون البداهة على هذا التقدير محالا لانه يرجع البداهة على
هذا التقدير راجع الى استلزام التقدير بها وهو على فرض استلزام
المقدم لها امر واقع فلا يكون محالا فيه اي اولى ايضا يحتمل
وجهين احدهما انه ان اراد ان هذا امر واقع في نفس الامر سواء
تحقق المقدم فيها او لا فهو بهذا الاعتبار ليس تاليا لهذه القضية اد
التالي في القضية اللزومية على ما حقق في موضعه يجب ان يكون صدقه
وتحققه بعد فرض المقدم وتحققه وان اراد انه امر واقع على تقدير
تحقق المقدم فهو كذلك لكن وقوعه على هذا التقدير لا يستلزم اجتماع
النقيضين الذي هو صدق نظرية الكل وصدق بداهة البعض المستلزم
لصدق كون البعض ليس نظريا وبالجملة الاستحالة انما نشأت من الحكم
باللزوم بين طرفي القضية لا من احدهما آخر مع التالي او المقدم
ليصح ان يقال ان ما ذكره المحقق العلامة يصحح التالي في شرطية اخرى
يكون التالي مقيدا بتقدير المقدم فالمنع ما فرعه عليه بقوله فلا يندفع الايراد

لان

لان كلام المورد على الشرطية الاولى اعني ما لا يكون تاليها مقيدا
بهذه القيود اندفاعا لا يحتاج الى الايضاح وثانيهما ان ما ذكره
من استلزام التقدير البداهة امر واقع فان اراد به انه امر واقع في نفسه
فهو غير صالح للسند لمنع كون البداهة امر واقع فان اراد انه امر
واقع فرضا فهو غير صالح للسند لمنع كون البداهة على التقدير محالا
اذ الحكم بتعليقه بالبعض محفوظ وان اراد به انه امر واقع
في نفس الامر نفسه فهو غير واقع لاستلزام وقوعه وقوع
ما يستلزمه اعني نظرية الكل التي لا يمكن ان تجتمع مع البداهة البعض لما
مر آنفا [illegible] انحلال المعلل الامر فيه تأمل لان صدق تلك القضايا
بديهية في نفس الامر وكذا بداهتها صدقها فكيف يمنع صدقها مكابرة
غير مسموعة من المعترض ولا بالنقض عن ذلك على المعلل حتى يحتاج الى
الايراد شيء حتى ابن يلزم اي يقال البعض فضلاء وكانه ظاهر انه اراد
بالالحاح ما نقلنا النجوع الزام الخصم فلا تنافي ذلك كونه مكابرة عنادا
واما قول النحرير الخصم اما يكون غير ملتفت للمكابرة والعناد على
الخصم السائل ح ولذا ليس الا ولكونه لم يعتد المعترض على المكابر ولم
يسمع قوله فلا يكون بالمكابرة منافية للالحاح مع ما يندفع بالترديد
قد يدفع هذا المنع بوجه آخر وهو ان الاستدلال بتلك القضايا على تقدير
نظرية الكل لا يتوقف على صدقها ولا على معلومية صدقها على هذا التقدير
بل يتوقف على صدقها ومعلومية صدقها في نفس الامر فالمعلل الخ

صدقها ولا معلومية صدقها على التقدير المذكور فيكون منهما مع
ما لا يتوقف المعلل ولا يكاد يتوجه عليه قال المحشي المحقق فضلا ذ زمانه
ان هذا المنع غير موجه لان الاستدلال لا يتوقف على صدقها و
معلومية صدقها على التقدير على صدقها ومعلومية صدقها في
نفس الامر ولم يدع المعلل الا ذلك كما صرح به عند تكريره آنفا من
ان المعلل ادعى صحتها في نفس الامر فهذا منع متوجه لم يدعها
المعلل ولا يتوقف الدليل عليها فهو غير موجه حتى يدفع بالترديد
وهكذا نقول ما خوذ من برهان المسامتة وتلخيصه ان البعد
لو كان غير متناه لفرضنا هناك خطا غير متناه وفرضنا كرة خرج
من مركزها خط متناه موازي للخط المذكور وفرضنا انها تحركت
حتى زال التوازي الى المسامتة وح لا بد ان يوجد في الخط الغير
المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن يمتنع بيان الشرطية ان المسامتة
ما كانت ثم حدثت فيكون لها اول وبيان استحالة التالي ان اي
نقطة فرضت في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها
لا محالة بحركة وكل حركة منقسمة الى غير نهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة يكون
مع نقطة اولى فوقها فما فرضنا اول نقطة المسامتة لا يكون اولها هف ووجه
الاستدلال به ان العلوم على تقدير كونها نظرية يكتسب بعضها من بعض كانت
امورا حادثة لخلو النفس في مبدا الفطرة عنها حاصلة بعضها بعد بعض
اخر العدم زمانه كما ان نقاط المسامتة كذلك فكما انه يجب ان يكون ثمة

نقطة

نقطة هي اول النقاط كذلك يجب ان يكون هناك علم هو اول العلوم
بناء على البرهان المذكور كلام لا يسع هذا المقام قال المحشي فضلا زمانه
ووجه الاشتراك بين الدليلين ان مدار كل منهما على استلزام المقدم
امرا يكون اول ذلك لكن ذلك ح اذ على تقدير المقدم لا يكون اول وفيه
الدليل المذكور منهما هو بطلان الكل وهو يستلزم عدما يكون اول العلوم
بناء على خلو النفس في مبدا الفطرة ويكون العلم ح على هذا التقدير
لان كل علم فرض فهو نظري مسبوق بعلم آخر فلا يكون اول وفي برهان
المسامتة المقدم لا تناهي البعد واللازم الحقيقي نقطة هي اول نقاط
المسامتة وانا اقول للقايل ان يمنع خلو النفس في مبدا الفطرة عن
العلوم كلها اذ الشيء لا يتحقق بعد ذاته فقط على تقدم سابقا على العلامة
وقال بل القايل بل بناء على ذلك ان مناقشة ادعاء العلامة اما لا ح
لها او اما انه لا دفع لها وذلك لان المراد من العلوم التي ادعي خلو
النفس عنها في مبدا الفطرة ان كان هو العلم المطلق الشامل للعلم
كلها الحصولي والحضوري لزم الاول الثاني والا الاول باطل فالحق في
بيان خلو النفس اختاره المحشي العلامة قد كرر في اصل الحكمة
وبالجملة النظري فان قلت لو كان النظري بمعنى اللاضروري
والضروري بمعنى اللانظري يتوقف العلم لكل منهما على الآخر فلا يعلم
منهما اصلا قلت لعله اراد انه اذا نظر الى النظري ما يتوقف على
النظر والضروري لا يتوقف عليه كان الضروري بمعنى اللانظري واذا نظر

الى ان الضروري ما يحصل بدون النظر والنظري ما لا يحصل بدونه كان النظري
بمعنى اللاضروري فى وان ينظر الى انهما شئت وبسوق الكلام قال
بعض الفضلاء رحمه الله اقول وضعف هذا الايراد اظهر من ان يخفى فان
للنظري والضروري معنى بحسب الاصطلاح فليس الحمار الملك بغير
ما شاء على انه فسر النظري بما يتوقف على النظر والضروري بما لا
يتوقف عليه فسقط الاحتمال الاخر ولى فيه بحث لان ما ذكره المحشي قدس سره
ليس منافيا لما ادعاه اذ هذا المعنى ان كان هو المعنى الاول الاصطلاحي
العرفي فهو والا فنقول كان الواقع هو الاول وان كان الثاني فالثاني
وانما اراد نفيها لان للمعنى الاصطلاحي المعين قد يكون له لوازم
يمكن ان يراد من اللفظ الدال عليه تارة ما هو معناه الاصطلاحي و
تارة ما هو لازم له فعلى ما ذكره اي ان اراد هذا فذاك والا فلا لا
لان له ترددا في معناه الاصطلاحي لمنشأ الايراد عدم فهم
المراد لان الاستقراء والتمثيل قبل ما قيل لا يحتاج الا الا الكلي
الجزئية من احكام جزئيات اخرى هو التمثيل دون الاستقراء لان الاستقراء
هو الاستدلال بالجزئي على الكلي قلت الاستدلال في الاستقراء وان
كان بالجزئي على الكلي لكن قد يستدل بذلك الكلي على الجزئي بعده فيمكن
في الاستقراء الاستدلال بالجزئي على الجزئي وان كان بالواسطة فان
قيل لو استدل بذلك الكلي على جزئياته يلزم الدور لانها المستدل
بها على ذلك الكلي قلت لا نم ذلك لان الاستدلال على الكلي ليس بجميع

الجزئيات

الجزئيات بل الاكثر والا كان قياسا مقسما ومع جواز الاستدلال
على الكلي الحاصل على الجزئيات الباقي وانت خبير بضعفه وفيه نظر
على ما اشار اليه فيما ان المقصود ههنا هو الاحتياج الى العلم الكلي
واذا علم تلك الطرق الجزئية بالاستقراء على ما ذكر ثم يحتاج الاحتياج
الى العلم الكلي انه فيكون النعوض لعدم افادة الاستقراء مستدركا
حيث يحتوي هو المقصود على تقدير تحصلها بالاستقراء لان حاصل المقصود هو
الاحتياج الى العلم الكلي المفيد للتعين ما يحصل بالاستقراء ليس
كذلك فكيف يكون المقصود صحيحا لانا نقول العلم الكلي الغير
المفيد للتعين لا ينحصر فيما يحصل بالاستقراء بل يعلم من قوله الى التمثيل
لا يفيد التعين ان المقصود ههنا ما يفيد التعين لا ما لا يفيده سواء
حصل بالاستقراء او بغيره فلا وجه لتخصيص الاستقراء بالذكر ههنا فيكون
ذكره مستدركا والجواب ان الطرق الجزئية المذكورة ليست جزئيات
حقيقية بل هي جزئيات اضافية مثلا الطريق الجزئي العارض
لقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم هو بساطة الضرب الاول
من الشكل الاول المخصص بالعروض لتلك المادة وبذلك لا يحصر جزئياتها
حقيقيا فانه كما يكثر العكس المذكور المخصص يتعدد الكاتب
مثلا بالعدد كذلك يكثر البساطة المذكورة العارضة له ويجوز
ان يعلم احكامها من احكام جزئياتها بطريق الاستقراء ويجوز
ان يعلم من احكام جزئيات اخرى بطريق التمثيل ويجوز ان يعلم من احكام

جزئيات اخرى بطريق التمثيل ويجوز ان يعلم من احكام كليات ثبت احكامها بطريق
القياس مع العلاقة بطل معرفتها بالطريقين الاولين لتثبت الاحتياج
الى الجليات على ما ادعاه واما انه ما هي كليات يعلم فهو موكول الى الموضع
والعلاقة بينهما ليس في صدد بيانه وطلب المطلع هان قلت الاجزاء ان يعلم
احكامها من احكام جزئياتها بطريق الاستقراء التام وح لا يثبت الاحتياج
الى معرفة الكليات على ثبت ما ادعاه قدس سره قلت لان الاستقراء التام
فيما نحن فيه غير ممكن لعدم تناهي جزئيات تلك الطرق والروابط كالكلي قال البعض
فضلاء زمانه اذا احيل الجزئيات على الاضافة كما ذكره وعلم احكامها من احكام
جزئياتها بالاستقراء كان العلم الحاصل من الاستقراء باحكام تلك الجزئيات الاضافية
علما كليا فيعود الايراد جذعا وهو ظاهر قال وقيل في الجواب لا نعلم احكامها
من احكام جزئيات اخر لان احكام الجزئيات لا تصير سببا للتعدي بحكم
كلي او جزئي الا بالاستقراء والتمثيل لا يعدان اكتسابا نعتنا فاندفع ما توهم
من ستورد ان الاستقراء لا يتم للدليل ويتطرق حسن مشتمل على زيادة فائدة
لا يخفى واقول لا باس بهذا الوجه بل نقول لما كان عدم افادة الاستقراء
والتمثيل اليقين المعتبر في محل مسئلة واحدة ناسب ان يحمل الى تلك المسئلة
وانه لم يعلق الوضع الا باحد القسمين وفيه بحث اما اولا فلانه لقائل ان يقول
انما يعود الايراد جذعا ان لو لم يكن المطلع المذكور ما يمكن ان يعلم من الاستقراء
بلا واسطة وليس الا وهنا كذلك لانه قدس سره صرح بان هذا الحكم كلي فجاز ان يعلم
من الاستقراء والقياس مع التمثيل اولا وبالذات وليس للسائل ح ان يقول

ما علم بالاستقراء هو العلم الكلي من الجزئيات لا الجزئي اذا المراد هو الجزئي
الاول وهنا كلي يمكن ان يعلم من جزئياته احكامه بلا واسطة واما ثانيا فلانك
خبير بان المتحمه والوضع اذا لم يتعلق الا باحد القسمين هنا ومع ذلك ذكر قسم
آخر لا تعلق له بهذا الجواب كان في الكلام لغوا كيف وهو تشبيل الرجل فتكلم قدس سره
على انه قال معلوما على ان المطلع هنا او يمكن ان يكتسب من الاستقراء فمع ذلك
لو قيل ان ذكر الاستقراء لا دخل له في الاستدلال كان باطلا فضلا عن الحق
وايضا ليس المعنى من الوضع الا المرام ورد دها او رده السائل والاولى هنا
كذلك ادات بل فرقا الا ان هذا الليس له دخل في ذلك والجواب انه كذلك
مراعي جانب المادة قيل لا يتم هذا الجواب لان الحاجة الى تتبعها الطرق
والروابط لا يكفي في العصمة بل لا بد مع ذلك من علم مبادي الصناعات
بعضها عن بعض وهو يدل على كفايتها وفيه نظر لان المناسبة المذكورة فيها يندرج
مناسبة مبادي الصناعات مع النتائج ايضا فلا نسلم انها غير كافية في العقد
قال البعض فضلاء زمانه اقول كان هذا القائل توهم من الامثلة المذكورة
في كلام الشارح عدم دخول مبادي الصناعات حيث لم يذكر فيها ذلك
والا فمناسبة المبادي للمطالب شامل له وهو ليس كما قال وقد صرح الاستاد
قدس سره بذلك في ذيل هذا الكلام حيث قال فمباحث الصناعات
الخمس المشتملة على تحصيل مبادي الجدل والبرهان وسائر الحجج تقتصر بعضها
عن بعض جزء لهذا العلم الآخر ما قال وانا اقول الا لم ان اثبت ان توهم
ذلك بل نثبت انه صرح قوله تلك الطرق والروابط اذ لا معنى للطرق الا صورة

الى كسب مثلا ولا معنى للشرائط على هذا الا المبادى بعينها شرائط هو الطرق
فلا يكون شاملا لعلم المبادى ومناسبتها للمطالب ولعل قائل الشيخ آخر
كلامه وقرر انه فساد المادة ينتهى بالآخرة الى فساد الصورة اذ قوله هذا
صريح فى ان المراد بالطرق والشرائط الصورية وما يتعلق بها من شرايطها و
جوابه ان هذا يتضمنها اذ الكلام فى طرق وشرائط واقعة فى المبادى المكتسبة
فتلك الشرائط والطرق منحصرة لا يعلم منها مناسبة المبادى للمطالب تبرر
نعم وثانيهما انه اذا ثبت قبل فانه ان اراد بما يطلب ما يصح
ان يطلب سواء تعلق الطلب بالفعل ولا فعدم تناهيها مسلم والاحتياج
المذكور ممنوع لان ما لا يطلب لا يحتاج الى العلم بطرقه وان اراد بها ما يطلب
بالفعل فعدم تناهيها كيف ومطالب كل احد متناهية بل لعله فتولى
وهذا الطريق واف بالمقصود لا يحتاج الى وقوع وفيه نظر لانا نختار الى المراد
هو الاول قوله الاحتياج لان ما لا يطلب لا يحتاج الى العلم بطرقه قلنا
العلم بطرقه من حيث انه علم بطرقه غير محتاج اليه لكن نفع الاحتياج الى الغرض
بان يكون العلم المحتاج اليه متضمنا العلم بها بان ذلك بان ما يصح ان يكون مطلوبا
مكتسبا ويحتاج الى العلم بطرقه كان ذلك البعض كثيرا جدا وطرق اكتسابه متكثرة
مختلفة منتشرة بعد العلم بها على الوجه الجزئى التفصيلى فيحتاج الى معرفتها بالوجه
الكلى الاجمالى ولما كان الوجه الكلى الاجمالى المذكور شاملا لطرق اكتساب
البعض الآخر فلا يصح ان يكون مطلوبا ان يكون العلم بذلك الوجه الكلى الاجمالى
متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب فيكون متضمنا للعلم بطرق اكتساب ما

بكر

يكتسب من المطالب بالجنس فضلا عن انه اقول اذ يكتسب بالفعل انما يكتسب من
مبادى معينة على طرق معينة فيحتاج الى معرفتها بالوجه الاجمالى دون غيره فلا
يكون العلم الكلى الاجمالى بها متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب مثلا يحتمل
ان يكون جميع ما يكتسب يكتسب من مبادى سيما الشكل الاول دون غيره فلا يكون
العلم به متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب وبعد تسليم ان كل ما يكتسب كلى احد
كثير جدا انواعها منحصرة لانا لا نم ان كل ما يكتسب كل احد كثير جدا ولئن سلمنا ذلك
فما ادعى ان تلك الطرق الكثيرة متكثرة مختلفة ان اردت الاختلاف النوعى
فممنوع لما مر من السند وان اردت الاختلاف الشخصى فمسلم ولا يلزم من العلم
الكلى بنوع هذه الاشخاص فقط فلا يلزم كونه متضمنا للعلم بجميع طرق الا
والوجه فى الجواب ان يقال الغرض من المنطق ان يكون لنا ملكة باكتساب ما يرده
باى طريق وقع والاحتياج اليها انما هو فى هذا الغرض كما يفهم من عبارة الشيخ فى
الاشارات وغيره وذلك لا يحصل الا بالاحاطة بجميع طرق الاكتساب على
الوجه الكلى وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان كل ما يكتسب بالفعل انما
يكتسب من مبادى معينة جزئية او قياسية فقط نوعية اذ لا يلزم ان يكون كلها
يكتسب كذلك فضلا عما هو مطلوب لنا وقد لا يمكن ان يكتسب من مبادى كذلك
كما اذا كان مطلوبنا ان نعلم شيئا بالرسم التام او الناقص كما اذا كان
المطلوب نعلم بعض الاشياء بالاستواء او التمثيل مثلا وكذا الحال فى الطريق
اذا المواد المعينة يمكن ان يترتب على هيئة الادبعة من الاشكال مثلا وعلى
انواع آخر من القياس فلا يجب ان يكون لها طرق واحد لئلا يحتاج الى العلم

الى العلم ببعض آخر منها وان اراد ان كل المكتسبة انما يكتسب من امور
افراد معينة شاملة لمواد اقسام المعرف والحجة فهو ممنوع ولو لم يكن
لنا علم اجمالي بجميع الطرق والمواد والشرايط كيف لا وانا قد
نحتاج في بيان بعض من المطالب المعينة الى مواد برهانية ليحصل لنا
بها اليقين والى مواد جدلية ليمكن لنا الزام الخصم والى مواد خطابية
وغيرها لاغراض اخر لا يترتب الا على هذه الامور واما ثانيا فلان قوله
لانها المكتسب لكل احد خارج عن قانون التوجيه اذ لا وجه لهذا
المنع بعد تسليم ذلك على ما يتبادر على عبارته اذ يحصل انا لا نم ذلك والا لزم
ذلك وهو كما ترى واما ثالثا فلانا نختار الاختلاف النوعي ولا يرد
عليه ما اورده وانما يرد عليه ذلك المنع لو كان كل المكتسب بطريق معين
لا يمكن ان يكتسب بطريق اخر وليس الامر كذلك اذ المطلوب الواحد قد يمكن
ان يترتب مع طرق المط على وجه يكون على هيئة الشكل الاول و
الرابع وقد يمكن ان يترتب بوجه يكون على هيئة الثاني والثالث
بل على هيئة القياس الاستثنائي كما لا يخفى على من له ادنى وقوف بالتلازم
من الحمليات والشرطيات والعكس المستوية والنقيض المستوي والنقيض
المستور واما رابعا فلانه لا يخفى على احد ان المطالب التصورية قد يكون
تصور الشي بالحد التام وقد يكون بالحد الناقص كما ان المطالب التصورية
قد يكون تصور الشي بالحد التام وقد يكون بالحد الناقص وقد يكون بالرسم التام
وقد يكون بالرسم الناقص كما ان المطالب التصديقية قد يكون من الكليات

وقد

وقد يكون من الشرطيات وقد يكون برهانية وقد يكون جدلية وقد يكون
خطابية وغيرها الظنية وشعرية وان لم يكن كذلك لما يسند ان من علم هذه المطالب
ليس يجب ان يكون كلها يمكن ان يعلم هذا الشي بوجه قياسي بل قد يكون
جزئيات لا يمكن ان يعلم هذا الشي الا بالاستقراء والتمثيل فكيف يصح
ان يقال ان جميع المطالب لا يكتسب الا بطريق واحد نوعي او من مواد
كذلك بالجملة ان كل احد اذا توجه اذنى توجه توجه جابر بعلم ان المطالب
المرسومة بحض من اوقات وجوده لا يشتبه عليه ذلك فضلا عن ان يكون
الشخص فاضلا صرف عمره في تحصيل انواع العلوم والفضايل واما
خامسا فلانا لو سلمنا ان الغرض منه ذلك لنا ان نمنع ان هذا يوجب
ان لا يكون علم باسيي ما يرد علينا بل يطابق لا يرد على احد في وقت من
الاوقات على ما هو مقتضى كلية القاعدة تدبر وتعلم فلا بد من ذلك
التقسيم قبل تقسيم العلم الى التصور والتصديق على مذهب الحكم نافع في بيان
المدعى لانه اذا ثبت ان التصديق ينقسم الى الضروري والنظري المستفاد منه
بطريق غير ضروري يثبت الاحتياج الى مباحث الحجة واما تقسيمهما على
ما اختاره المص فلا لجواز ان يكون الحكم ضروريا دائما ويكون انقسام التصديق
الى الضروري باعتبار انقسام باقي اجزايه فلا يثبت الاحتياج الى
مباحث الحجة وفيه نظر لان تقسيم العلم اليهما على ما اختاره المص نافع
ايضا في بيان المدعى وبيان ذلك ان الكاسب قسمان لنا كاسب
الحكم وكاسب غيره والمقصود هنا اثبات الحاجة في الكسب كل منها

الى المنطق ممن ذهب الى ان الحكم ادراك قسم العلم الى الحكم وغيره واثبت الحاجة
الى المنطق في الكسب بكل منهما ومن ذهب الى انه فعل كالمصنف لم يصح تقسيم العلم
الا عنده بتقسيم العلم الى التصور الساذج والى التصور المصاحب له بالوجه
الذي حررناه في الحواشي السابقة وقسم كل منهما الى البديهي والنظري واعتبر
الحاجة منهما فالتصور الساذج عن الحكم من حيث انه ساذج عنه قد يتوقف
على النظر وذلك لا يتصور ان يكون سوى الحكم عليه واما اذا توقف التصور النظري
على النظر فليس من حيث انه مع الحكم موقوفا عليه لان ذلك التصور يمكن تحصيله
بدون مصاحبة الحكم وقد لا يتوقف عليه فاذن يكون النظر الموقوف عليه احد
قسمي العلم هو النظر الكاسب للحكم وهو الحجة والنظر الموقوف عليه القسم الآخر
هو النظر الكاسب للتصور الساذج وهو القول الشارح فالتقسيم بهذا الوجه
ايضا يكون بحسب الطريق الموصل ويكون نافعا في بيان المدعي ويلوح مما قررناه
ان المتاخرين اذا اختاروا تقسيم العلم الى هذين القسمين وانه لا يجوز
ان يكون الحكم جزءا داخلا في التصور المصاحب للحكم موقوف
على النظر من حيث هو هو فتامل قال بعض فضلاء زماننا اقول لا يخفى ما في
هذا التوجيه من التعسف والركاكة فان الذي له كاسب يخصه هو الحكم لا غير
وليس للتصور من حيث انه مقارن للحكم كاسب على حدة الا ان الكاسب ما هو
مقارن له ثم الغرض من التقسيم ان ينبني عليه امتياز كل قسم بكاسب يخصه وعلى
ما ذكره الامتياز بالكاسب انما هو النصف القسم الاول وليس في القسم الثاني
فالوجه ان يعتبر انواع من التصور والفعل الذي هو الحكم ثم قسم الى التصور

والحكم لم يترتب عليه ذلك الغرض لان تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور
المقارن للحكم فان التقسيم الى ما لا يختلف حكمه ضايع كما ذكره ابن الحاجب
وغيره ممن له فطرة سليمة ومنها اختلاف الحكم وهو ثبوت كاسب على حدة
انما هو للازم المقارن ولا مدخل فيه للتصور فاخذ التصور في هذا التقسيم
وضمه الى الحكم المقارن مع ما له كاسب خاص لم يترتب عليه ان لاحد القسمين
كاسبا على حدة والمقارن القسم الثاني ايضا كاسب آخر ما لا يرتضيه
ذو طبع سليم وانا اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان ليس للتصور من حيث
انه مقارن للحكم كاسب اذ هو من هذه الحيثية لا يمكن حصوله في الذهن الا بعد
حصولها بهذه الحيثية وهذه الحيثية لا يمكن حصولها الا بالنظر فيكون
للتصور من هذه الحيثية كاسب ولا ينافي كون التوقف بالنسبة الى معها
الحكم ولا ترى ان التصديق النظري بمذهب الامام قد يكون توقفه على النظر
بواسطة الحكم الذي هو نفس التصديق عنده ولا يقدح ذلك في كسبهما واما
ثانيا فلانه ان اراد ان الغرض من التقسيم امتياز كل قسم بكاسب يخصه
من حيث هو ذلك القسم فهو ممنوع وغير مناف لكون ذلك باعتبار القيد
وان اراد به اعم من ذلك فممنوع والمستفيد لانه من قبيل حمل الكل
على جزئياته فيه بحث اذ حمل الكل على جزئياته قد لا يكون سهلا بل نظريا يحتاج الى نظر
وقيل وجه تسمية هذه الصغرى انه من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له
سهل الحصول باعتبار انها سهلة الحصول غالبا وفيه نظر اذ ذاك دعوى بلا
بينة وعلى تقدير صدقها لا مناسبة بينهما لان كتاب امثال هذا التجوز وقيل لانه

ان حمل الكلي على جزئيه الذي علم صدقه على جميع جزئياته اجمالا اسهل
الحصول بالنسبة الى حمل ما لم يعلم كذلك والمراد ذلك لا مطلق الكلي والجزئي
بقرينة المقام واذا الكلام فيما اذا حصل قاعدة كلية يصلح ان يجعل كبرى
في الشكل الاول لصغرى سهل الحصول من حمل موضوعها على جزئيه الذي هو موضوع
المطلوب ومن لم يلتفت لذلك اضطر الى دعوى الاصطلاح في ذلك وانت
تعلم انه على تقدير الاصطلاح لا يجدي السهولة في حصولها اذ لا يترتب
في الاصطلاح المناسبة بالكلية فيسهل لانه ان اراد بالعلم بصدق الكلي
على جميع جزئياته اجمالا ان جعل هذا الكلي عنوانا للافراد كما في قولك
كل فاعل مرفوع على ان يجعل موضوع الكبرى فالعلم بصدق الكلي على
جزئياته بهذا الوجه مسلم لكن لا نم انه يلزم على خصوصية جزئي من جزئياته
اسهل اجمعن البيني ان حمل الفاعل على زيد لا يساوق بعنوان كل
فاعل وان اراد بالعلم بصدقه على جميع جزئياته انه عالم بصدقه على كل
واحد من جزئياته بخصوصه فالعلم بالجزئيات بتلك الخصوصية ولا يلزم من
جعله موضوع الكبرى ذلك كما لا يخفى على ذي مسكة واما دعوى الاصطلاح
في تسمية مثل هذه الصغرى سهلة الحصول فمردود بعدم رواية هذا الاصطلاح
عنهم ولا يلزم اعتبار المناسبة كما هو [illegible] لانه [illegible] المراد بسهولة
الحصول انها سهلة حصولها من المقدمة الكلية لانه من قبيل حمل الكلي على
ما هو جزئي له لا انها ماخوذ مفهوم موضوع القضية الكلية يحمل على جزئياته بعد العلم بكونه
جزئيا فيكون بها سهلا فلا يرد حمل الكلي مطلقا على ما هو جزئي له [illegible] لانه

ان اراد

ان اراد [illegible] حمل الكلي على جزئيه من العلم بكونه جزئيا له توقف حمل الكلي
على جزئيه مطلقا على العلم المذكور فهو غير مسلم اذ كثيرا ما نحمل الكليات على
جزئياتها ولا نخطر ببالنا معنى الجزئية والكلية فضلا عن العلم المذكور وان
اراد توقف حمل الكلي الماخوذ من القضية الكلية عليه فهو دعوى بلا [illegible]
[illegible] ان حمل الكلي على جزئيه للاستعداد يكون الكلي موضوع قضية
كلية ولم يكن هذه جملة ما وصل الينا من الفضلاء المتقدمين في توجيه ذكر
السهولة في تعريف القانون وقد عرفت ما فيها والوجه المنصور [illegible]
[illegible] منصورا [illegible]
ولم يصح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول في تعريف [illegible]
[illegible] كلية لا يصلح لان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول
كل فاعل [illegible] فانه يصلح لان يكون كبرى [illegible]
[illegible] في النظرية فلا يكون حمل محمولها على موضوعها [illegible]
سهل الحصول وعلى هذا يكون القانون اخص مطلقا من القضية الكلية ويكون
لاعتبار الصلاحية المذكورة فائدة [illegible] لا الضعيف العلوم
التي يكون كثير من [illegible]
كالالهي والرياضي بالقانونية مع كلية مسائلها فظهر انه اذا حمل الصلاحية
المذكورة في تعريف القانون على التخصيص على ما هو [illegible]
ومن التعريف [illegible] ذكر السهولة في التعريف [illegible] المحشي
[illegible] لكن لا يحملها العلامة على التخصيص [illegible]

من الفضلاء وان يكون انواع التحولات في ذكر السهولة فقد قال بعض فضلاء
زمانه اقول انا قد ذكرنا في حواشي المطالع وحواشي شرح المختصر بان هذا
الفن مخصوص بحث عن القضية الكلية التي لا تستخرج احكام جزئياتها منها بنحو
ضروري يسهل الحصول اليها فان مثل ذلك لا يسمى قاعدة مثلا لا يقال
ان استواء المثلث وهو شيء واحد بعضها متساويه قاعدة بالنسبة الى زوايا
المثلث وتساويه للقائمتين بل يكون القضية الكلية قاعدة بالنسبة الى جزئيات
يمكن استعباد احكامها منها بنحو ضروري يسهل الحصول اليها ولا يكون قاعدة
بالنسبة الى غيرها ويشهد به تتبع محاورات واطلاقات القوم ثم اني رأيت الاخر نسبه
الى نفسه ولاه وبحث عنه بخلف صوته فان صدق في ذلك فالفضل للمتقدم
والا فهو انتحال وهو بحث من اتى به من اصحابي وغيرهم استحار بعض اصحابي
حاشيتي على المطالعات قبل ذلك بعده بسنين والله اعلم بحقيقة الحال ثم قال
هذا القول ... على مخارق الاوان والاعالي لما وقف عليه هذا
المتن ... فكتابه هذا الاوان وغير ذلك ما حققناه في هذه المسئلة
ولا يسمع منه انه ... ذلك فلعل ذلك انما هو جنى منها اليه من الحاشية
ولذا المطلقة امر حاصل بالحق وما كان صدق في هذا فالفضل للمتقدم والا
فهو انتحال ثم قال اعلم ان اصراره على ان هذا الكلام كلام اخي ادل دليل
على ان في ذلك ... لم الى انسان اليه ... ان العلوم التي ... كالهندسة
قد يكون كثير منها نظريا ... فيها فلكان مراده ... ذلك يخرج
هذه القضايا عن كونها قانونية وانا اقول الاولى ان يقال ههنا ان كان المطلوب

الصور

الصور البحت وضعا للصوري باعتبار حالها واما يوصف بها باعتبار
حال متعلقها فيكون معنى الكلام كونها كبرى الصورة سهل الحصول اتيانها
منها فحصوله ان يكون صغرى الشكل الاول اخص والنتيجة منها لا يحتاج
الى تأمل وفكر لكونه من النتاج بخلاف باقي الاشكال فان حصول النتاج
منها قد يحتاج الى تأمل وتفكر لما تقرر في محله وعلى هذا يكون هذا التقييد لاخراج
قضايا كلية لا يمكن ان يجعل صغرى الكبرى كذلك ولو ان هذا وجه حسن يمكن
ان يحمل الكلام في هذا المقام الذي تحرر الاعلام مركبا على
الاضافة ثم قيل ذكره في حاشية شرح الكافية الحسن والفضل بالطبعان على
المهية الحقيقية الموجودة في الخارج مجاز ان يقال انما جعلها كالجنس لا لان
المنطق من المهيات الاعتبارية دون الماهيات الحقيقية الموجودة
في الخارج فيكون موضوعه من المعقولات الثانية التي لا تحاذي بها امر
في الخارج كما سيأتي ولا اشتماله على الشيء الذي ليس من الموجودات الخارجية
كما سيأتي الى الاشارة واما اشتماله على الاضافة الى النوع المستخرج منه
بالطبع ان هذه الاضافة ليست خارجة عنه وان كان المضاف اليه
خارجا فان المنطق ليس عبارة عن نفس تلك القضايا مع قطع النظر
عن وضعها على القانون كيف والغرض من استخراجها وتدوينها ذلك
الوضع فالاولى اعتباره ايضا في وضع الاسم بانها الآلات اي يميز
عن سائر القوانين حتى المضاف اليه وهي طريق الاستدلال عن غيره وعنه يظهر
ايضا ولا ... ان ما نقله عن العلامة في الحاشية المذكورة محال لا دليل اليه

اليه المحققون وما اختاره في تصانيفه ولضعفه نسبه الى الشهرة
على ما هو دابه وبنى الامر عليه في الحاشية المذكورة لانه اقرب الى فهم المبتدي
ولا يسعى ان يلتفت الى مثل هذا الكلام والا تأتيا فلان من الغرض من
استخراجها وتوسيعها هذا الوصف عن غرض بل الغرض منها وصف آخر وهو
افادة معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرايطها سواء
كانت معرفة تلك الطرق وشرايطها منها ما يحصل المسائل المختصة
لصور الحصر كما يشعر به لفظ القانون او بوجه آخر وهذا اعتبر الوصف
المذكور فيه ولم يفد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرايطها
ما لاضافة التي يشعر بها لفظ القانون لا يكون معتبرة في المنطق كما صرح به
العلامة قال البعض فضلا ان ذلك اقرب الطرق او حمل الكلام المرابي ذكره الاستاد
قدس سره في الحاشية المذكورة على المشهور ان يجعل قسمها المهملات
المحققة لا الى المشهور تخصيصها بحسب الاصطلاح فيكك بالحالي حتى يرد
عليه انه خلاف ما ذهب اليه المحققون وما اختاره في تصانيفه كيف الصفة
نسبه الى الشهرة كما هو دابه لان ذلك على وجه ليس اصطلاحا آخر
وكيف يتوهم خلاف ذلك مع انهم صرحوا بان اكثر المعقولات الثانية
وانواعها غير موجود في الخارج كالاضافات ودكتم المتصل والمتولد
وبنى الامر عليه في الحاشية المذكورة لانه اقرب الى فهم المبتدي فلب ادرى
ما الفرق عند المتبحر بين المبتدي حتى انه قال انه ان الجنس والفصل ثم
المفهومات مطلقا او قال انهما يحصلان الموجودات الخارجية الجوهرية

فهم الاول واي سهولة في فهم الثاني بل الامور الاصطلاحية لا فرق بينها
في سهولة فهمها وصعوبتها لا يخال لان المراد ان هذا اقرب الى ما هو
اشهر بينهم لا انا نقول ذلك غير مسلم فان المبتدي الذي لا وقوف له على
اصطلاح القوم لم يالف بشيء من المعنيين ولم يشتهر عنده شيء منهما ومن
له وقوف على الاصطلاح لا يفرق بين اطلاقهما على الموجودات
وغيرها لان المعنى الاصطلاحي اعم وليس في توسيعهما ما يتوهم الاختصاص
وما ذكره من ان ليس الغرض منه هذا الوصف بل الغرض منه وصف
آخر وهو افادة معرفة طرق الانتقال الى آخر ما ذكره مدخول بان المراد
من افادة معرفة طرق الانتقال هو افادة السعي كما تقرر سابقا وافادة
السعي لا يحصل الا بحصول كبرى بها واسلم ان الافادة المذكورة معتبرة فيه
لزم ان يكون القانونية المخصوصة معتبرة في ضمنه القانونية المطلقة هذا
ثم لا يخفى ما في كلام القائل الاول اذ لا يلزم من كون الغرض من المنطق استخراج
الفروع بعد تسليم ان يكون ذلك الوصف معتبرا في مفهوم رسم بل الطالب لفظ
موضوعه بازاء المسايل المتعلقة بالموضوع المخصوص على الخصوص على ما تقرر
من ان تمايز العلوم بحسب ذواتها بالموضوع ولو صح ما ذكره لكانت الاضافة
الى الغايات معتبرة في اسامي جميع العلوم فيكون التادي الى العقد
انه معتبرا في مفهوم اسم المنطق والتادي الى السعادة القصوى معتبرا
في اسامي العلوم الحكمية الى غير ذلك مما لا يخفى اشتباه على المنصف وان عث
على هذا الاعتبار وما الخلل العقلي والعرفي في تركه وما دليل على انهم اعتبروه

وفيه بحث اما اولا فلان المشهور الشايع اذا كان هذا الاطلاق
لا يفهم منه غير هذا المعنى الا بقرينة وبعض الامارات تخصيص بحث الشيوع
على ان كلام المحشي المحقق العلامة فيما ذكره لا يدل على ان فيه اصطلاحا
آخر ليمكن ان يرد عليه ان هذا لا يوجب ذلك واما ثانيا فلان
انا واحسبني لشيء يتوقف على كونه داخلا فيه مشتركا بينه وبين غيره اشتراكا
يوجب دخوله في كل واحد منهما وان لا يكون منهما سوى هذا المعنى ذاتي
مشترك آخر فما لم يفهم المبتدي هذه الامور لا يعلم ان هذا احدهما لا
ومن البين ان فهم ذلك كونه اصعب من فهم ان هذا اشتمل الجنس
في العموم وهذا المعنى كونها اقرب الى فهم المبتدي واما ثالثا فلان توقف
هذا الوصف وثبوته لموصوفه على آخر لا يوجب دخوله فيه والا لزم ان
من حيث جميع ما هو علة لا داخلا في مفهومه وليس كذلك فلا يلزم
من كون الافادة المذكورة داخلة في مفهوم المنطق كون الاضافة
المعتبرة في مفهوم القانون داخلة فيه انما يكون كذلك لو كان
الامر الموقوف عليه لهذا الحكم مفهوم القانون لا ما هو صادق هو عليه وليس
كذلك اذ افادة التعليم فرع نفس قضية كذلك لا فرع مفهوم صادق
عليها تدبر تعلم واما رابعا فلانه ان اراد ان المنطق موضوع بازاء
نفس المسائل الملحوظة بذواتها مع اخراجها من القوة الى الفعل بنوع
والا لما كان شيء منها والمسائل لم تخرج بعد من القوة الى الفعل وان
اراد انه موضوع بازاء هذه المسائل الملحوظة بمفهوم كلي فمسلم ويلزم

منه دخول هذه الاضافة في مفهومه ادنى البيني من قولهم فاصبوا الى ثبوت
كما هي وهي المنطق ان هذا الكلام انما وضع لمعنى دخل فيه مفهوم القانون
فاعتبر فيما اعتبر فيه وما يلزم من ذلك ان يكون الامر كذلك في كل علم وانما
يجب ذلك لو وجب ان يكون في كلام المعتبرين الواضعين الاسم
العلم ما يوجب وضع اسم علمهم لا وكذلك وليس كذلك
على ان نحو عاصم الفكر مثل عاصم الفكر وان لم يكن مذكورا الا انه
يمكن اخذه من قوله بحيث لا يفرق الخلط في الفكر فلا يرد الاعتراض عليه
بان عاصم الفكر ليس مذكورا في كلام المصنف فلا يتم هذا التوجيه بالنسبة الى شرح
كلامه وحينئذ فقوله بعدم صدقه على تلك الاحكام الجزئية غير تام اذ يمكن ان يعرف
حال بعض تلك الاحكام عن بعضها الآخر منها بطريق التمثيل بل قد يعرف بعينه
وهذا القدر يكفي في صدق المفيد المذكور عليها فلا حاجة الى اعتبار الكلية
ولا الى التعسف باعتبار العاصم الغير المذكور في الكلام قال بعض فضلاء
زمانه اقول فيه نظر لان المراد الافادة اليقينية كما تقرر وليس شيء من تلك
الاحكام الجزئية بعد اليقين او التمثيل لا يفيده فهذا القدر لا يكفي في
صدق المفيد المذكور عليها فيحتاج الى ما سماه تكلفا وتعسفا وانا اقول
فيه بحث لانا لا نسلم ان المراد بالافادة افادة اليقين اذ هذا الكلام لا يدل
عليه مطابقة ولا تضمنا ولا قرينة على المجاز وما ذكره من ان التمثيل لا يفيد اليقين
لا يدل على عدم صدق هذا عليه ولا على ان يكون المراد منه افادة الاعم وانما
يكون كذلك لو لم يكن في المعرف سوى ذلك امر آخر يوجب ذلك وليس كذلك

الا ان النحو لا يفيد معرفة طرق تلك الاستدلالات اصلا فضلا عن بيان
المبادي وصحة الصور والشرائط وغيره من الامور المرادة بطرق الاستدلال اذ
الاستدلال انما يدور عليها وجودا وعدما ولا دخل لصدق صحة الصورة والنحو
والهندسة وما يجري مجراهما من العلوم الالية وان كانت مفيدة لمعرفة صدق المبادي
للاستدلالات الكاسبة لنوعهما الا انه لا يفيد معرفة المناسبات ولا
معرفة صحة الصور والشرائط فهي لا تفيد معرفة الاستدلال اصلا وما وقع في كلام
البعض وصححه مبني على ان يكون صدق المبادي داخلا في طرق الاستدلال
او يكون جميع العلوم التي دونها علماء احدا في المنطق وفسادهما اظهر
من ان يخفى مع انه على الوجه الاول لا يكون قوله بخلاف المنطق فانه يعرف
باحكامها كلها صحيحا وعلى الثاني لا تمتاز النحو والهندسة وما يجري مجراهما
من المنطق اصلا بل يكون كل علم مع علم آخر متقابل له وهذا الاصل هو المطابق المتمايز
الجزء من الكل كالاعتبار في قسم التصورات من المنطق الذي هو مجموع التعريف وفهم
نظرا ولا يخفى ان ما وقع في كلام البعض مبني على ان يكون صدق المبادي
داخلا في طرق الاستدلال ولم لا يجوز ان يختص طرق الاستدلال بما قرره هو
التي هي من مناسبة المبادي وصحة الصور وشرائط من غير اخذ صدق المبادي
فيها ويكون احكام الافكار في طرقها حيث يدخل صدق المبادي وح يصدق
ان من النحو مثلا تعرف احكام بعض الافكار وهي صدق موادها فقط بخلاف
المنطق حيث يعلم منها احكام كل الافكار وهي صحة طرق الاستدلال لا كل احكام الافكار
حتى يلزم ان يكون معرفة صدق المبادي من مباحثه وح لا يلزم شيء مما ذكره كما لا يخفى

قال

قال بعض فضلاء زمانه اقول الظاهر من كلام هذا البعض في نقل الاستاد قدس سره
هذا الكلام في هذا المقام انه انما يخرج المنطق بقيد الجميع كما خرج بقوله بخلاف المنطق
فانه يعرف به احكامها كلها فاذا دخل صحة المبادي في الاحكام لزم ان لا
يعرف بالمنطق صحة مبادي جميع الافكار وقوله بخلاف المنطق حيث يعرف فيه
احكام كل الافكار لا كل احكام الافكار سقط لان جميع المضاف الى المعرف
نفسه الاستدراك فاذا دخل صدق المبادي في الاحكام لزم شموله من حيث نعلم
وعلى التوجيه الذي ذكره الاستاد قدس سره فان النحو مثلا لا يعرف به احكام بعض
الافكار بل حكم واحد لبعض الافكار وهو صدق المبادي فالظاهر ان يقال
ان النحو يعرف منه حكم بعض الافكار والمنطق فانه يعرف منه حكم جميع الافكار فذكر
الجميع ح يكون زائدا لخلاف ما عرفت من افادة الاستدراك واما اولا فلانه يجب
اما ولا فلانه لو لا اذا دخل صحة المبادي في الافكار لزم ان لا يعرف بالمنطق
صحة مبادي جميع الافكار ان اراد به ان لا يعلم منه صحة مباد لا يكون العلم
بهذه الصحة من المنطق فهو ممنوع اذ ما وجب ان يعلم في المنطق ما هو من المسائل
ما يكون منه الا ترى ان كون الحكم من الموجودات الوهمية والجوهر هو العلم
بمعنى الحكام الفكر وليس يجب ان يعلم في المنطق فكونه غير مفيد ما دام
ان يعلم في المنطق ما هو منه وان اراد به ان لا يعلم منه صحة مباد يكون العلم بها من المسائل
المنطقية فهو لا يلزم منه اذ لا يلزم من كون بعض احكام الافكار حاصلا
عنه خروج محل حكم من احكامه عنه فيحفظ واما ثانيا فلان حمل الجميع على الاستغراق
انما يصح لو لم يمكن حمله على خلافه وليس الامر هاهنا كذلك فاذا حمل عليه لزم

تصحيح مرل

ان يبحث في المنطق عن جميع احكام الافكار وليس في ذلك تصحيح اذ
ليس كل حكم من احكامه منه كيف لا وبعض من احوال الفكر قد يكون
من المسايل الالهية على ما يصرح به العلماء في مباحث الموضوع من
ان المنطقي لا يبحث عن جميع احوال المعلومات التصورية والتصديقية
بل من بعض يمكن له دخل في الايصال الى المطلوب على وجه كلي الا يكون
ذلك من احوال عارضة لها بخصوص المواد المعينة خصوصا خارجا عما
اعتبروه في مباحث الصناعات الخمس واما ثانيا فلان بحث
ان ما يعلم من النحو انما هو مسايل متعددة كان لكل منها صحيح عن صحيح
عارض لما عداه شخصا او نوعا او صنفا فجاز ان يجمع ويقال انه ما
يبحث فيه عن احكام بعض من الافكار كما جاز ان يقال انه يبحث عن احكام
بعض من الافكار لاطلاق رسم الجنس على الواحد والكثير
فما ذكره من ان ذكر الجميع يكون زايدا مخلا من باب الخ يقال
لما صح ان يعبر عن جميع المسايل المنطقية بعبارة مفردة كان التعبير
عنها بصيغة الجمع الدال عليها مطابقة مخلا زايدا او هو كما ترى
وهو العارف اي بتلك الطرق الجزئية قبل هذا التدوين وان
كان حسنا نظرا الى الاصطلاح لكن المقام لا يساعده لان المقام
مقام الاشارة الى العلم الذي عليه بتدوين تلك الطرق الجزئية ليست
من المنطق في شيء اللهم الا ان يقال المراد بعضا وبمعنى الانتقال مع فهمها
على معرفة القوانين فكان ايضا اشارة الى فاعل القوانين اشارة

ايها

ايها ايضا فاشار اليهما جميعا اشعارا بان الطرق الجزئية كلاهما
جزء منه وفيهما نظر اما في السوال فلان عدم مساعدة المقام اذ
هو في بيان كيفية دلالة تعريف المنطق على علته الفاعلية والمذكور
في قوله بعد معرفة طرق الانتقال والموقوف المذكورة فيه يدل على
العارف بتلك الطرق عن القانون غير العالم بالقانون الذي
هو فاعل المنطق لان معرفة الطرق من القانون مستلزم للعلم به
فلذا قال هو العارف اي بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم
بتلك القوانين المفيدة اياها نعم لو قصد الاشارة الى فاعل
المنطق مع قطع النظر عن دلالة التعريف عليه لكفى ان يقال هو العالم
بالقوانين واما في الجواب فلاشتماله على تكلفات بعيدة مستغنى
عنها كما لا يخفى قال بعض فضلاء زمانه اقول ما اورده على السوال
صحيح فان السايل غفل عن ان المقصود ههنا اسقاط الاشارة
الى العالم بالقوانين من التعريف اذ المذكور صريحا الموقوف المتعلق
بالحسيات فهي مشعرة اولا بالعارف الذي هو فاعلها لكن لما
دل التعريف على استفادة المعرفة من القانون علم ان العارف
هو العالم بالقانون فحصل في التعريف الاشارة اليه واما ما اورده
على الجواب فلا يخلو عن فساده اذ محصله ان فيه تكلفات مستغنى عنها
والحال انه استنبط من ذلك ما فيه اعتراضا باستدراكه في هذا المقام
اذ من البين ان الاشعار بفاعل معرفة الطرق الجزئية لا دخل له

في المقام والعذر بعدم الامكان او بعدم اشتداد الامكان ركيك
جدا نظيره ان يذكر في تعريف المنطق انه علم العارف بالقوانين والمسائل
الحكمية ثم يوجه ذلك بانه لا ينفك او ينبغي ان لا ينفك معرفة القوانين عن
معرفة المسائل الحكمية فاشار اليهما جميعا ولا يخفى وهنه ركاكة في قوله
فكان الاشارة الى امثال القوانين اشارة اليها ايضا كرر ظاهر لاح
تعلق به الاذهان فتامل واما ثانيا فهو يحتاج الى فهم اي حمله على انه
باستدراكه في هذا المقام انه اراد بان في الاشارة الى امثال القانون
لا يحتاج الى مسائله وانما يكون كذلك لو كان هناك شيء آخر يدل عليه وليس
كذلك كيف لا ومحصل الكلام ان الواجب عليه لما كان الاشارة الى امثال
القانون وكان من القانون والافادة المذكورة تلازما يوجب علم
امكان احدهما على الآخر اشار بها اليه اشارة الى تلازمهما وعدم
امكان احدهما على الآخر وهو لا يوجب ان يكون هذه الافادة مستدركة
لا دخل لها في هذه الاشارة واذ هو مشتمل على امور يمكن ان يبين بها
المطلوب قال المحشي المحقق العلامة بعد كلام افيد تكلفات مستغني عنها
وان اراد به ان المقام لا يستدعي بيان هذه الافادة وانما يحتاج الى الاشارة
الى امثال القانون المذكور فهو وليس بغير اذ من البين ان الاشارة
الى امثال القانون ليس يحتاج الى الاشارة الى هذه الافادة ثم نقول
فاذا وجدت تلك العلل كلها في الذهن لزم وجوده فيه فيجوز
ان يكون تلك العلل بشرط وجودها الخارجي علة له ولم يلزم وجوده في الذهن

وجوده

وجوده فيه كيف لا وقد ذهبوا الى ان الموجود الذهني ليس منشأ الآثار
فلا يكون الفاعل بحسب الوجود الذهني فاعلا فلا يكون لحصوله
في الذهن فاعل آخر وجاز ان يكون له غاية اخرى فان قلت اليس اذا
حصل العلل المذكورة في الذهن حصل المادة والصورة فيه وحصولها
يكفي في حصول المعلول فيه قلت لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك لو كانت
الصورة حال كونها في الذهن حالة في المادة الحاصلة فيه وذلك غير لازم
لجواز ان يكون كل منهما حالا في الذهن بلا واسطة بل الظاهر يكون
كذلك قال بعض فضلاء زمانه اقول فيه بحث اما اولا فلان المدعى
استلزام حصول العلل باسرها في الذهن لحصول المعلول فيه لا تاثير
العلل الموجودة في الذهن في وجود المعلول فيه وكم منهما فقوله كيف
لا الى قوله فاذن يكون لحصوله في الذهن فاعل آخر وجاز ان يكون له
غاية اخرى غير موجه واما ثانيا فلانهم لم يذهبوا الى ان الموجود الذهني
ليس مبدأ للآثار مطلقا بل قيدوا الآثار بالمطلوبة والمخصوصة وكيف
كيف لا وقد صرحوا بان المرئية بحسب وجوده في الذهن علة لانتصافه
بلوازمها الذهنية ولوازمها بحسب الوجودين واما ثالثا فلان مجموع
الاجزاء عين الكل فحصوله يكون لا محالة عين حصول الكل فكيف
يكون تخلف حصول الكل في الذهن عن حصول اجزائه مجتمعة في الذهن
قوله وانما يكون كذلك لو كانت الصورة حال كونها في الذهن حالة
في المادة قلت تصور المادة على الوجه الذي هي عليه في الخارج مع

الصورة على هذا النحو ايضا وكون الصورة في الوجود الذهني حالة في
الذهني لا يستلزم انه لا يتصور على نحو الحلول في المادة كما ان حلول المادة
في الوجود الذهني بالذهن لا يستلزم ان لا يتصور على نحو القيام بها فان
النفس قد تدرك الصور الذهنية من غير ملاحظة لواحقها الذهنية ولولا ذلك
لم يمكنها بذلك جهرا فانها بذاته اصلا ضرورة ان ما يوجد في الذهني يقوم
به كما تقرر في موضعه وملخص المقام انه اذا حصل صورة المادة الخارجية
الصورة الخارجية والفاعل والغاية لوجوده الخارجي مثلا فقد حصل
في الذهن حقيقة ذلك الشيء ولا يعرض ذلك كون الفاعل للوجود الذهني
وغايته بحسب هذا الوجود غير الفاعل للوجود الخارجي وغايته ولا كون
صورتها ومادتها او مجموع صورته ومادته حالتين بحسب الوجود الذهني وذلك
ظاهر لمن له طبع سليم ولا فلانه ان اراد العلل ان كان ما فهم لم يتعلق
ان كان ما فهم لم يتعلق الى العلم لما كانت لذاتها لا لوجود علة الحلول بها
وهي قد حدثت في الذهن فكذا الماهي الحلول بها اذ قوله هذا انما يدل على ان وجود
المعلول في الذهن فرع وجود علتها وان لها علية في الذهن كما ان لها
علتها في الخارج كيف لا فعلها نهاي في حد ذاتها متقوم باجزائها وفي
وجودها الخارجي متوقف على علتها وغايتها فرع في ان وجودها في الذهني
معلول لوجود علتها الى علية فيها وعليها او رد المحشي العلامة
فد ذكره وسقوط منه عدم توجه ما دعاه في كلام ذلك ذكره واما ثانيا
فلان ما ادعاه من ان القوم لم يذهبوا الا الى ان الموجود الذهني ليس منشأ

للاثار والاحكام وقيدوا ذلك ببعض من الاثار وادعوا شهيدا على ذلك
ما هو مذكور في تعريفهم في الكتب المعتبرة ما ادلهم في تعريفهم شيء منها
هذا التقييد الذي ادعاه واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان لهم تصريحا
بان المهيمن في الذهن علة لا نقصانها بلوازمها الذهنية فهو لا ينفع
اذ الكلام في العلم الذي نعلمه لا في مطلق العلة التي لها ونحوها ولكم
فغايته ما لزم منه وضع سند اخص من المنع وهو لا يوجب دفع منع اورده
فد ذكره واما رابعا فلانه ان اراد ان مجموع الاجزاء على الكل اذا
وجد كل منها بوجود يوجد به نفس ذاته تقوم ولا يلزم من ذلك ان يكون
وجوده في الذهني كذلك وانما يكون كذلك لو استدعى وجوده فيه ان
يكون وجوده في الذهني كذلك وانما يكون كذلك لو استدعى وجوده
فيه ان يكون الموجود به لا يتخلف عنه الا امر آخر وليس كذلك لما
مر وان اراد ان وجوده ملزوم وجود كله في اي نحو من انحاء
الوجود فهو منع وسنده ما يعود اليه الاشارة واما خامسا فلانه ان اراد
ان تصور المادة والصورة والفاعل والغاية ملزوم هذا التصور فهو
ممنوع اذ لا يلزم من تصور هذه الامور تصور هذا فلا يكون تصور العلل ملزوما
لتصور المعلول بوجه هو معلول لها وان اراد ان تصورها ليس ملزوما
لذلك غايته الا ان لنا ان نتصوره فهو لا يدفع كلام فد ذكره اذ كلام
على ما ادعى ان تصور العلل ملزوم تصور معلولها بوجه يكون هو معلولها
وقد سمعت ان هذا لا يوجب ذلك واما سادسا فلانه ان اراد انه حصل

هذه الصورة الذهنية والعلم بها ملزوم العلم بالماهية وجودها لا يقال ان
وجود العلة في الذهن علة لوجود معلولها فهو فرع ان يعني ان يفهم العلة
معلولها عليه بحسب الشيء من الوجود وهو لم يثبت لوجود العلة حين حصول
هذه الصور بل يوجد حصول هذه الماهية والحقيقة لا العلة منها فهو مطالب
بيان ما يوجب هذا التلازم او ليس ذلك بينا مع كيف لا وقد يتصور
كل واحد منهما بدون الآخر بتدبر فيه كما ان في العلة داخلين
فيها بحسب الاعتبار قيل المراد بها العلل النسبية لا نفسها لظهور
خروجها عنها واما اعتبرت علل الماهية علتها في الوجود لا يحصل تعريفها
ح انها هي المركبة من كذا وصورة كذا الصادرة عن كذا الغرض
كذا وظاهر منه ان الداخل فيها هو النسبة اليها لا نفسها وفيه نظر لانه
ان اراد بدخول النسبة فيها دخولها في نفس الماهية المعتبر معها النسبة فلا
يلزم من اعتبار النسبة مع الشيء دخولها في نفس ذلك الشيء وان اراد دخولها
في مجموع المعتبر والمعتبر معه فذلك المجموع مفهوم وما صدق عليه فان كان المراد
دخولها فيما صدق عليه المجموع فهذا ايضا غير لازم فان الماهية الصادرة
عن الغير مثلا لم يصدق على مجموعها السرير بالنسبة الى الغير بل يصدق على
السرير حال كونه مخصوصا بهذه النسبة بشرطها وان اراد دخولها في مفهوم المجموع
فانا نعلم انه داخل في جزؤه اي الغير داخل في مفهوم الماهية
الصادرة عن الغير وكذا الحكم في غيره من الامثلة فلا حاجة الى ارتكاب
التجوز بالنسبة فضلا عن انه اول لهذا القائل ان يقول المراد دخولها

في ماهية المقيدة بوجود المسبب لتلك العلل مثلا السرير من حيث
انه يجب الوجود الخارجي مركب من كونه وكونه الى آخر ما فصله والتوقيد
الذي ذكره المعترض غير ضار لان المراد هو الماهية المقيدة بهذه القيود
ولا شك ان النسبة داخلة في الماهية المقيدة كالسرير المركب مع كونه الى
آخره واما دخول العلة فلجواز ان تعتبر الماهية بالانتساب الى تلك
العلل مع خروج انفس العلل عن المقيد والقيد جميعا بل لا تكون تلك
في الواقع بان ما هو حال الماهية بهذا الاعتبار انما هو النسبة الى عللها من غير
ان يدخل فيها نفس العلل كما اوضح الاب هو الابوة الثابتة له بالقياس
الى ابنه الا النسبة مع ذات الابن فان ما هو قائم باحد الطرفين من النسبة
والطرف الآخر وهو متعلقها خارج عن النسبة وذلك على الطبع واعلم
واما ثانيا فلا يخفى عليك ان الماهية المقيدة بهذا القيد المسبب لتلك العلل
وما صدق هي عليه بهذه النسبة وشيء من متعلقها ليس داخلا فيما
هو صادق هي عليه ~~وهذه النسبة وشيء من متعلقها~~ فهو اوضح واما المفهوم
المعنى انه مركب معنوي مشتمل على متعلقات فلا يمكن ان يعني بهذا المفهوم
بدونها فيكون كل واحد من هذه الامور جزء له واذا كان كذلك فالحكم بدخول
هذه النسبة فيها الا ان يكون دخولها في مفهوم الماهية المقيدة دون الاخر كما ذكره
المحشي العلامة فتذكره وكذا ان كان المراد بها دخولها فيما هو صادق
هي عليه واما ان يكون دخولها في مفهوم هذا المركب المعنوي فيحكم بالنظر ان
كل واحد من النسبة ومتعلقها داخلين في هذا المفهوم كيف لا وانه

الخارج داخل في هذا المفهوم المركب التقييدي بالنظر صحة ان يقال الماهية غير
داخلة فيه ايضا اذ ليس يجب ان يكون كلها معلولا للنسبة داخلا فيها وما ذكره
من ان صحة الآباء ليست الابوة لا الابوة والبنوة معا فهو لا يقتضي
الا ان لا يكون مفهوم البنوة داخلا في مفهوم الابوة وبالجملة ليس فيما ذكره
ما يرجح دخول النسبة فيما صدقت عليه الماهية المقيدة ولا خروج الخارج عن مفهوم
هذا المركب التقييدي تدبر تعلم اذا حصلت في الذهن عرض لها هناك
صفات فان قلت اذا كانت تلك الصفات ذهنية عارضة للاشياء
حال وجودها في الذهن دون الخارج كان موصوفها بها لا محالة امورا حاصلة
فيه فيكون عليها فان الاشياء الحاصلة في الذهن علوم فيكون الكل علما
وتعدى العلم كونه معلوما بذلك على ما هو ظاهر كلامه قلت لو كان مراده ان
امورا تحصل في الاذهان وتعرض لها هناك هذه الصفات ثم تعرض فصلا
وما فوقها ونظائرها كما يترا اي من ظاهر عبارته لزم ذلك اما اذا كان المراد
ان تلك الصفات امور عقلية انتزاعية يكفي في تحقق انتزاعها مثلا ان يكون
بحيث يصح ان يقع في جواب السوال عن الكثير المختلفين بالحقيقة كالسواد
فصلا بدل الاول وانتزع منه هذه الصفة اولا كما هو الظاهر على الواقع الى اللطف
ان تلك الصفات ليست امورا عارضة بالفعل في الذهن بل من شانها العقل
من الاشياء متى شاء واطلاق الجنس والفصل ونظائرهما لامور تعرض على
انتزاع الصفات المذكورة بل يكفي في صحة كون الاشياء بحيث يصح
انتزاع تلك الصفات عنها سواء انتزع بالفعل او لم ينتزع فلم يلزم ان يكون

الموصوفات

الموصوفات المذكورة بهذا الوجه علوما كما لا يخفى ولا يبعد ان يكون مراده
هذا قال بعض فضلاء زمانه اقول قد حسبان العروض الذهني هو ان يحصل
في الذهن صورة المعروض والعارض واتصاف المعروض بالعارض
وبنى عليه ان تلك الصفات ليست عارضة بالفعل في الذهن وهو مخالف
للعرف العام والخاص فان اهل العرف لا يتحاشون عن ان يقولوا ان
زيدا متصف بالوجود بالفعل والحيوان متصف بالفعل بالجنس بل يحكمون
بان تقول الينا متصفين بالفعل بالوصفين المذكورين بل العروض
الذهني هو ان يكون الشي بحيث يوجده الذهن حيث الانتزاع ويخترعه و
يوصل ذلك الى النفس اذا ادرك بقوة من القوى المدركة موصوف من
ذات سواء يثبت وجود ذلك الوصف في الخارج او لم يثبت حكم
باتصاف تلك الذات بذلك الوصف وهو وصف تلك الوصف لتلك الذات
ولا يتوقف في هذا الحكم الى ان يتبين له وجود الوصف في الخارج مثلا
كما اذا استشعر بحاسة البصر السواد من جسم حكم بكونه متصفا بالسواد وكذلك
اذا ادرك بحاسة اللمس مثلا الالتحام من خيط حكم بكونه متصلا الالتحام بانه
متصف به في الخارج ثم هذا الاتصاف ان كان من لواحق الوجود الخارجي
نسب الى الخارج لا بمعنى وجود تلك النسبة الاتصافية في الخارج بل بمعنى
انه صح انتزاع الوصف من لواحق ذلك الوجود وان لم يكن من لواحق
الوجود الخارجي نسب الى الذهن بناء على ما تقرر من ان الاتصاف
وانحصار الوجود في الذهني والخارجي ثم اني اذا حصل في الذهن فهو علم

فهو علم باعتبار ومعلوم باعتبار والاسماء موضوعة لنفس المعاني لا باعتبار
كونها علما او لا يعلم من اللفظ الانسان المفهوم الا وصف كونه علما فالقضية
الحملية الموضوعة بالصفات المعتبرة في القانون ليس اتصافها بتلك الصفات
باعتبار وجودها في الخارج فكيف اتصافها ذهنيا على ما يورد ولا يلزم منه
كون القانون علما لا معلوما كما ان اتصاف الانسان بالصدق على
زيد وعمرو اتصاف ذهني ولا يلزم منه كون الانسان علما لا معلوما و مستحق
كون اللفظ موضوعا للمعاني لها الا باعتبار كونها علوما ثم ان معنى قوله
قدس سره القانون معلوم لا علم ان مفهومه ليس من حيث الحصول وهذا الامر صادق
سواء اعتبر في معناه المعلومية او لم يعتبر فلا تعلق له انا او لا وبحث
اما اولا فلان هذا القائل ان اراد ان المحقق العلامة قدس سره
قد صرح بان مراد العلامة من الاتصاف الذهني هو المفهوم وعبارته تأبى
منه ان يحمل كلام الاستاد قدس سره على المعنى الرابع والعرفي وهو على ما ادعاه
المحشي المحقق العلامة قدس سره من انه يلزم عليه ما يكشف الا لو لم يكن مراده من
عبارته ذلك الا كما حكم قدس سره في مواضع عديدة من كتبه ان الوجود والوجوب
والامكان من العوارض العقلية لامتناع ان يكون للوجود والماهية مثلا
مغايرة خارجية لامكان تحقق الاتصاف بهو هو او من البين ان الماهية
الموجودة في الخارج بوجود من انواع الوجود هذه في الخارج فكيف يكون اتصافها
بها خارجيا فلا يكون مراده من الاتصاف ما فهموه وان اراد انه يجب ان يكون مثل
هذا الاتصاف الذهني وجب ان يكون في الواقع كذلك لا بحسب الواقع

على ما ينادي عليه عبارته قدس سره حيث قال ولا لما اذا كان المراد
ان تلك الصفات امور اعتبارية الى اذ ان هذا الكلام هذا صريح في ان الاتصاف
الذهني لا معنى له الا كون الموصوف بحيث يمكن ان ينتزع عنه العقل لا غير فكيف
يصح ان ينسب اليه هذا الحسبان واما ثانيا فلان الحاصل ان مراده اي
مراد العلامة من الاتصاف ان كان ما هو المتبادر من عبارته ههنا وفي
عبارات أخر قد اوردها في غير هذا الكتاب لزم عليه ذلك وان كان المراد
منه ما هو الواقع منه فهو حق لا محيص عنها لكن الظاهر الثاني فلا يكون مراده
هو الاول وليس في حسبان ان الاتصاف الذهني انما هو كذلك كيف لا
ولو كان هذا بحسب ذلك لكان كل من ردد في امر كان كل واحد من شقي
الترديد مذهبه ومختاره وان ابطله وهو مما لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل
متشخص والتوهم عدم التامل وقلة التدبر واما ثالثا فلان معنى الاتصاف
الذهني ان كان ما فهموه لم يكن اتصاف الماهية بالوجود اتصافا ذهنيا اذ ليس
منشأ هذا الاتصاف كون الماهية موجودة في الذهن وهو ظاهر لكن التالي
باطل لتصريح العلامة في مواضع عديدة ان هذا الاتصاف ذهني فيكون المراد
المراد منه غير ما توهموه من كلامه عليه واما رابعا فلان مراده من الاتصاف الذهني
والخارجي ان كان ما فهموه لم يكن الاتصاف بأكثر الاعتبارات كالعلية والمعلولية
والوحدة والكثرة وغيرها اتصافا ذهنيا او خارجيا اذ منشأ اتصاف الاشياء بها
ليس وجودها الذهني فقط بل يكون وجودها الذهني وقد يكون وجودها
الخارجي وقد يكون كليهما فلو كان المراد من الاتصاف الذهني والخارجي ما توهم

لو حب ان تبال ان امثال هذه الاتصافات من لوازم ماهيتهم لا من لوازم
الوجود الذهني وليس الامر كذلك على ما نبادي عليه عبارتهم واشاراتهم
وتصريحاتهم وتلميحاتهم ومن العجب ان الشارح الجديد للتجريد كلما كان يتعرض
شرحه للتجريد متعرضا على المصنف الحاكم بان الاتصاف بهذه الامور من المعقولات
الثانية ان هذا ليس من المعقولات الثانية كان هذا الذي بل سيتدرك عليه
وقوله الذي ليس كذلك وقوله في توجيههم امر كل واحد منهما على الى الذهب
الى منهما ومع ذلك يقول بهما ما يجب خلافه واما خامسا فلان الامر
الذهني اذا كان علما باعتبار ومعلوما باعتبار آخر ولم يكن الا بالذات موضوعه
بازائها الا باعتبار الثاني لم يكن اتصافنا بهذا المعنى حينئذ
ليس لهذه الاشياء بهذا الاعتبار الذهني داخلا في معنى هذا
اللفظ بهذا الاشياء انما يعرض لها في معنى اللفظ من حيث هي مداه فلا يمكن
من الاتصافات على شيء انهما ذهنيا البتة الا ان يكون اتصافا لا يمكن ان
يتصف به الا العلم واما سادسا فلان الشيء باعتبار وجوده الذهني ليس
الا الكيف على ما هو المذهب المحقق ونص عليه العلامة الشاني وعلى هذا
لو كان مراده ان العقل الكلية انما يتصف بالقانون باعتبار كونه كيفية نفسانية
فهو بين البطلان وان كان امرا آخر فلا بد ان يبين حتى يبني صحته وفساده
واما سابعا فلانه ان اراد ان الوجود الذهني للاشياء ان قلنا مصاحبة منشأ
لاتصافه بالصدق على زيد وعمرو فتمنع اذ الحكم بكون وجوده الخارجي
على هذه الافراد لا يمكن ان يصدق عليها فقط وان اراد به وجوده الذهني

هار

هنا ونشأ لا يكون وضعها امرا معارضا لما هو عين ما يترتب عليه و
نسب بالمحشي المحقق العلامة قد ذكره الى حسبانه وحكم ببطلانه فوقع هنا
فيما هرب عنه فاما الملاحظة العاشرة فقيل انهم اختلفوا في ان
اللفظ موضوع بازاء العلم او المعلوم فذهب بعضهم الى الاول وبعضهم
الى الثاني لكن اتفق الكل على ان المقصود من اللفظ المستعمل هو الثاني فالمعنى
المتبادر من اللفظ يريد ان المقصود هو الثاني عند الكل وهو اعم من الاول
عند الاول والثاني عند الثاني وفيه نظر لانه لما اختار كثير من المحققين ومنهم
الشيخ ابو نصر وابو علي ان الموضوع له العلم ليس معلوما في ذهنه الا ان الالفاظ
كلها موضوعة بازاء العلوم وحينئذ لا محالة يكون المقصود منها معانيها التي هي العلوم
لان غير العلم ليس معلوما عندهم فلا يكون مقصودا فقوله لكن اتفق الكل
على ان المقصود من اللفظ المستعمل فيه هو الثاني ممنوع كيف ولو كانوا
قائلين بان غير العلم معلوم فمراد بعضهم عن تجويز وضع اللفظ بازائه
فان جواز وضع اللفظ بازاء المعنى المعلوم وضروري والتعليلان وجههما
لان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى ويكون المقصود منه ايما غير ما هو
معناه والامام الرازي اختار ان غير العلم معلوم لنا وقال الحكماء
ان المبصر هو الامر الخارجي من قبل الشيء والمرئيات والمحقق العلامة
الطوسي هذا وقال المبصر هو الامر الخارجي لكن الابصار بصورة ذهنية
وتبعهما جمهور المتأخرين وعلى هذا فالظاهر ان اللفظ لا يلزم ان يكون
موضوعا للعلم قال البعض فضلاء زمانه اقول لا شك من له وجدان

صحيح انا اذا سمعنا لفظ الانسان مثلا ملتفت الى تلك الماهية المخصوصة
من غير ملاحظة كونها موجودة في الذهن او الخارج فاللفظ موضوع
لنفس الماهية لا باعتبار وجودها الذهني الذي هو بهذا الاعتبار علم ولا
باعتبار وجودها الخارجي فليس اللفظ موضوعا للعلم بل للماهية لكن لما
رووا ان اطلاق اللفظ دائر مع الصورة العلمية فيتبدل بتبدلها حتى اذا
اعتقدنا الشبح المرئي حجرا ثم انسانا اطلقنا عليه الانسان واذا
اعتقدناه فرسا اطلقنا عليه الفرس وان لم يكن في الواقع كذلك ذكروا
ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ولم يريدوا بذلك انها موضوعة
لها صور ذهنية قايمة بالنفس بل ارادوا انها موضوعة لها من حيث
انها صور ذهنية قايمة بالنفس بل ارادوا انها موضوعة للماهية
المتصفة بالوجود الذهني لا لها مع هذا القيد اذ من البين انه
لا يفهم من اللفظ سوى ذات المعنى مع قطع النظر عن غيره سواء كان وجودا
ذهنيا او خارجيا او وصفا آخر وغرضهم من ذلك المحافظة على ما ذكرنا
الدوران تبدل الاطلاق مع تبدل الصور ولذلك ذكر بعضهم ان الالفاظ
موضوعة للمعاني لا باعتبار كونها تلك المعاني في الواقع بل باعتبار كونها
اياها في الذهن وحاول بذلك مثل ما حاوله الاولون فظهر من هذا التقرير
ان الالفاظ موضوعة لنفس مفهوماتها لا لها مع وصف كونها علما او
معلوما والمعاد نفس المفهومات وما ذهب اليه المحقق من ان العلوم
نفس الصورة كلام حق لان الحاضر عند النفس ليس الا هي لكن هذه

الصورة

الصورة اعتبارين احدهما اعتبار انها من حيث انها وصف قائم بالذهن
وهي بهذا الاعتبار علم والثاني اعتبار انها الماهية مع قطع النظر عما
لحقها بهذا الوجود من الوصفية وتوابعها وهي بهذا الاعتبار الاول
صار متعلقا بالعلم الحضوري وبالاعتبار الثاني صار متعلقة بالعلم الحصولي
فظهر الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار وصح ان اللفظ موضوع بازاء
الصورة الذهنية على ما يوهم عبارتهم وتوهم الآخرون من ان هنا
امرين متغايرين بالذات احدهما موضوع له اللفظ والثاني غير موضوع
له وهو معاد ولا على ما تخيله آخرون من انه ليس هنا الا امر واحد هو
العلم وهو المعلوم والمعاد الذي استعمل فيه اللفظ اذ لا ريب في ان
لفظ الانسان مثلا انما وضع لتلك الماهية واستعمل فيها لا العلم بها
ولا في ان العلم بالانسان مثلا مغاير لماهية الانسان بالاعتبار فمنشأ
التوهمين افراط وتفريط فان الاولين منهم توهموا مغايرة العلم والمعلوم
بالذات وبنوا عليه ما سمعت من الصور الذهنية الى الاعيان الخارجية
وجعلوا دلالتها عليها عقلية او طبيعية على اضطراب في عباراتهم
والآخرين منهم هذا المحقق لم يثبت الا امرا واحدا هو العلم وجعل
الموضوع له المستفاد من اللفظ المستعمل فيه وقد قيل كلا طرفي القصد
الامور ذميم ومنها ما نسب لاهل الطريقة وما قال من ان الامام الرازي
ادعى ان الابصار يتعلق بالامر الخارجي لا بالصورة المرتسمة في البصر اما
كما يقوله اهل الشعاع او كما يقوله الاثر فيقع نزاعه يحصل للنفس

بل الشرط ارتفاع الحجاب وسلامة الآلة المقابلة للمبصر اضافة الى ذلك
المبصر منكشف على النفس وادعى البداهة فيه فهو مبني ان نفى انطباع
الصورة او منها ويجعل ما شرطا لانكشاف الامر الخارجي والمحققين والحكما
لما راوا ان الابصار متعلق بالامور التي لا وجود لها في الخارج كما في
المنافات والصور المتخيلة في الحس المشترك في عين جارح او خارج لا انطباع فيه
كالمجردات المتمثلة بالصور المحسوسة عندهم حكموا بان المبصر بالذات
هو الصورة المنطبعة في الآلة لا الامر الخارج وانه مبصر بالعرض وما ذكره
العلامة الطوسي يمكن حمله على ذلك فيكون معنى كلامه ان المبصر بالعرض الذي
تعلق به المبصر بالذات هو الامر الخارجي والابصار اي المبصر اي المبصر
بالذات صورة ذهنية فيكون قد عبر عن المبصر بالذات بالابصار
مبالغة في كونها مبصرا اما للغرض كونها مبصرا او ارادوا بالمبصر في مقابلة
المبصر بالعرض كما يعرض الصورة المتصلة بذاتها الاتصال الجوهري
بل ليس كلام غير ذلك اذ لو لم يحمل عليه لم يظهر له معنى اصلا فعلى
فقد سلم العلامة هذا اشتغرم وانا اقول فيه بحث اما اولا فلانه ان
اراد ان كلما يسمع لفظا من الالفاظ المركبة والمفردة مثلا كالانسان
والحيوان الناطق يلتفت ويتوصل الى مهيته المخصوصة مع قطع النظر عن
ملاحظة كونها موجودة في الخارج او الذهن فهو اذن من الالفاظ المفردة
مثل الوجود الخارجي والذهني واكثر الالفاظ المركبة ما لا يمكن الا وفيه كيف
كيف لا واذا لاحظنا معنى قولنا ان هذا ذاك او ليس كذلك يتوجه وملتفت

الى معناه من حيث انه واقع او ليس بواقع وان اراد ان بعض الالفاظ
يمكن حكمه ذلك فهو مسلم ولا يلزم منه ان لا يكون شيء من الالفاظ موضوعا
للمهية مع قطع النظر عن احد الوجودين الخارجي والذهني غير مفيد واما
ثانيا فلانه ان اراد ان هذه الالفاظ انما وضعت للمعاني لا يكون
شيء من هذين الاعتبارين داخلا في مسماه ومفهومه فهو مسلم ولا يلزم منه
ان لا يكون اللفظ موضوعا لما عرض له هذا الاعتبار او اعتبار
آخر وان اراد ان هذه الالفاظ انما وضعت لمعان لا يكون لها شيء
من الاعتبارين فممنوع او المنع اذا لم يعلم لم يمكن ان يوضع بازائه لفظ
فالالفاظ انما وضعت للمعاني المعقولة حال كونها معقولة لوضع لكن
بالانفس الصور التي هي العلوم فهي انما يكون موضوعه للعلوم لا غير واما
ثالثا فلانه ان اراد به ان الاطلاق مع الصورتين الموضوع له
او آخر له لازم لكن لو لم يتحد اشتبه احدهما بالآخر قيل ان هناك موضع
لها لا العلم ومانها فممنوع وانما يكون كذلك لو كان لنا معلومان متميزان
وضعت الالفاظ لواحد منهما دون الآخر فاشتبه احدهما بالآخر
وليس كذلك اذ ليس المعلوم لنا الا امر واحد هو العلم الذي هو الصورة
الذهنية لا غير وان اراد بهذا الوجدان ان الالفاظ لما وضعت للنفس
المعاني المعلومة التي هي الصور الذهنية التي هي العلوم كانت دائرة مدارها
فهو مسلم وغير مضر واما ذكره المحشي المحقق العلامة قدس سره ليس الا ذاك
فما ذكره من ان الموضوع له انما هو نفس المهية المتصفة بالوجود الذهني

لا لها مع هذا القيد لغاية ما لزم منه ان لا يكون هذا القيد داخلا في
مسماه وليس يلزم منه ان لا يكون المعنى الموضوع له هو الماهية الموصوفة بهذا
الوصف من حيث انه كذلك فلا يكون هذا واحدا لقوله فلا يكره والما رابعا
فلانه ان اراد ان للمعاني اعتبارين متغايرين والالفاظ انما وضعت
لها باحد الاعتبارين دون الاخر ممنوع مع كونها منافيا لما ذكره
آنفا من ان الالفاظ انما وضعت للمعاني لا لها مع اعتبار كونها موجودة
في الذهن او الخارج يرد عليه ان هذا الاعتبار ان كان شرطا للمعنى الموضوع
او جزء لم يصح الحكم عليه من حيث انه معنى اللفظ الا على الخارجي او مع هذا
الاعتبار لا يوجد الا في الذهن فلم يصح الحكم على الموجود الخارجي
ولم يمكن ان يرد عليه قوله فظهر ان الالفاظ انما وضعت لنفس المهيات
لا لها مع هذا القيد وان لم يكن شرطا لها لم يكن الالفاظ موضوعة
للمعاني الموجودة في الذهن باعتبار كونها اياها في الذهن واما ثانيا
فلانه ان اراد ان الحاصل عند النفس صور لها اعتباران في كل واحد
منهما متعلقة لنا فممنوع اذ ليس لنا من العلم الحصولي بالامور الواقعة
وغيرها الا معلوم واحد ليس للنفس هذه الصور الا من حيث انها
واقعة في الذهن بل من حيث انها واقعة في الواقع وان اراد ان لها
اعتبارين من احدهما معلومة وبالاخر ليس كذلك فهو مسلم ولم يدع المحقق
المحشي الا هذا واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله وضع الالفاظ موضوع
بازاء الصورة الذهنية انه يصح ذلك بشرط كونها موجودة في الذهن مدركة لا على

ما هي عليه فهو مسلم وغير نافع اذ دعوى من قال ان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية ايضا ذلك كيف لا والاشياء الموجودة في الذهن
ليست الا الصورة وان اراد به انه وضعها بازائها اعم من ان يكون
هذه المعاني موجودة في الذهن اولا فهو مستلزم لتجويز وضع لفظ بازاء
معنى لا يتعلق به علم ولا يكون متعلقا لواضعه واما رابعا فلانا نمنع
ان الحق يل بان اللفظ موضوع للعلم لا للمعلوم مبني كلام على المغايرة
الذاتية بين العلم والمعلوم اذ يكفي في صدق ما ادعاه المغايرة
الاعتبارية الواقعة بين العلم والمعلوم المعروف مع بيانهم يرد عليه ان
لو كان الامر كذلك فاي معنى لان يوضع اللفظ بازاء الصور
باعتبار كونها علما ولا يستعمل فيها اللفظ وانما يستعمل فيها
باعتبار آخر هو كونها معلومة كما ذكره المحقق المحشي العلام فلذلك
واما خامسا فلانه ان اراد ان الاخرين توهموا ان الالفاظ موضوعة
لها باعتبار وجودها في الذهن الذي هو بهذا الاعتبار علم فهو ما لم يعرف
الوهم وان اراد انهم توهموا ان الالفاظ موضوعة للصور لا بهذا الاعتبار
بل باعتبار كونها مدركة فمسلم ولا يلزم منه كون المعتاد علما لا معلوما
وبالجملة ان الحكماء وان ذهبوا الى ان المدرك اولا وبالذات هي الصور
الذهنية لكن قالوا ان هذه الصور ليست مدركة من حيث انها موجودة
في الذهن ضرورة كونها كيفية نفسانية هناك والمعلوم منها قد يكون هو
الجوهر وقد يكون غيره من المقولات ولا حجر في ذلك بل هي مدركة لا من بذاته

العقلاء
الحيثية اذ غاية ما لزم من ذلك ادراك الشي العقلي بما هو علم وهو جائز عند
الاشعري ان الحق الذي يحصل بحسب نهايات الاستعداد في الذهن يتوهم ان
الصور الحاصلة في الذهن صورة موجودة جزئية متشخصة من قبل حلها ومع ذلك
مدرك لا من هذه الحيثية بل يدرك من حيث هي غير ماخوذ مانع الوجود
او العدم بل يدركها ماخوذة مع العدم الذهني الذي هو نقيض الوجود
المتصف بها وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون هذه الصور مع
كونها بعينها مدركة لا من هذه الحيثية بل من حيث انها جواهر او اعراض
غير الجوهر لا بد لنفي ذلك من دليل فلا يتم من كون الانحطاط موضوع العلم
الذي هو نفس الصورة كحق المتحد مع المعلوم لا العلم واما ثانيا فلان
يكون معنى كلامه معاني الالفاظ والدالة على الاعيان الخارجية بل معناه
ان ادراكنا الاول مثلا حتى يحدث الظل جسم معنى وانا على ان
المدرك الموجود في حاستنا بوجوده في الخارج كانه موجود في حاستنا
والا لما كان مقابلة لحاستنا مرحبا الحدوث في حاستنا وعدم هذه
الآلية بل وجد العدة فيها والجميع كون حدوث شيء فيها حاصل من مقابلة
موجب لان يحصل منها تصديق بان هذا الاول الموجود في الخارج مثلا
موجود في الخارج فلا يكون هذا الكلام الصادر عنهم من اعترافهم
بانتقال الذهني ومن الصور العلمية الى الاعيان الخارجية اذ غاية ما لزم من ذلك
على ما حررناه كون بعض الصور الذهنية مستندا موجبا الحدوث صورة
اخرى فيه وليس ذلك منكرا عندهم ولا عاشرا فلان حمل ما ذكره الامام

بلكن

يمكن رادجاعة الى واحد من بعض المذهبين لكن لما كان غاية على
ذلك نفي الوجود الذهني لا يمكن ان يحال مداره على نفي الانطباع
او اشباحها وحملها شرطا للانكشاف ونحو ولما حمل كلام المحقق
الطوسي على ما ذكره فهو بعيد غاية البعد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما
معنى فلان هذا الراي الصادر عنه انما هو للرد بسببها اورده الامام
على كون المبصر بالذات ما هو في الحاسة فلو كان معنى كلامه ما حمله عليه
لو رد عليه جميع ما اورده الامام ويكون ذلك من قبيل الاحتراز من المطر
الى الميزاب ولما ما قيل من انه لو لم يحمل على ذلك لما كان الكلام من نوع التعقيبه
لجواز ان يريد ان الصور الحاصلة في الحاسة من جنس الكيفيات
ومن العلم الذي هو شرط الانكشاف الاول الموجود في الخارج الذي هو المعلوم
والمبصر كالترجيح اذ لا يلزم شيء من المحذورات التي ذكرها الامام
اللازم ثم اقول كون المبصر هو الاول الخارجي ليس ضروريا والحاده
ليس من قبيل الشك في الاوليات وبيان ذلك ان الضروري انما
نبصر مثلا جوهرا متعينا بصفات وان كانت عارضة له في الخارج
لا في الذهن لكن الصادرة متصفة بتلك الصفات بصور على وجه في
نحو ما ما يقتضيه النظر الجليل وهو ان يكون ما في الخارج مع صفاته مبصرا
ويرد عليه اشكالان احدهما ما نقل في الحواشي المنسوب على الشجي من
انا قد نبصر ما لا وجود له في الخارج على ما لخواص ما في الخارج من تفاوت
في الابصار كما في المناظرات وغيرها ولو كان المبصر هو الاول الخارجي لا نبصر ما لا

يكون فهو الثاني انه لو كان كذلك لكان للشبح معلوما [?] الا ان الخارجي
لانا نبصره والعلم به لان صورته الحاصلة منه في الذهن وعلمنا بها حضوري
بمقتضى قواعدهم لكنا اذا فتشنا حال الشبح لا نجد الا معلوما واحدا
والثاني مما يقتضيه النظر الدقيق هو ان يكون المبصر ما في حاستنا من صورة
الجوهر وصورة كل واحد من صفاته المبصرة مع صورة نسبة كل من هذه
الصفات اليه واورد عليه ان ما في الحاسة ان لم يكن متصفا
بالصفات المذكورة فيها فكيف نبصره متصفة بها وان كان متصفا
بها فيها لزم ان لا يزيد مقدار المبصر على مقدار الحاسة لان مقدار ما في الحاسة
لا يزيد على مقدارها واللازم حلول الكبير في المحل الصغير وهو غير معقول لكنا
قد نبصره ما يكون مقداره اعظم من مقدارها كما الجبل فلزم ان يكون المبصر
في صورة الحاسة التي ليس اجزاؤها ما في الحاسة في اينهما وان كان
بالعرض لكن كثيرا ما نبصر في مهمنا اين اخرى ولصعوبة هذا الاشكال
اثبت كثير من العلماء الكبار عالم المثال قال بعض فضلاء زماننا اقول
ما يقتضيه النظر الدقيق الذاهب اليه اهل التحقيق ان المبصر ما في
حاستنا من صورة الجوهر المتصف بالصفات المخصوصة من غير ان
يكون لكل واحد من الجوهر والصفات صورة على حدة كما [?] ان
فان هذا التفصيل ليس من شان الحواس الظاهرة بل هو من شان النفس
تعمه بها المتحللة المطيعة للقواعد والايرادات المذكورة لا يردان عليه
اما الاول فلانا نختار الشق الثاني ولا يلزم ان يزيد مقدار المبصر على مقدار

الحاسة قلنا ممنوع لان مقدار ما في الحاسة لا يزيد على مقدارها واللازم
حلول الكبير في المحل الصغير وهو غير معقول قلنا انما يمتنع حلول الحال
الكبير في المحل الصغير اذا كان حلوله فيه بحسب وجوده الخارجي اما اذا
كان بحسب وجود الحال في الذهن فلا نسلم استحالته والحاصل ان عين الحال
الكبير لا يصح حلوله في المحل الصغير واما الحال الموجود في الذهن فامتناع
حلوله في الكبير غير مسلم وهذا كما ان قيام عين الحرارة بشيء يعاند قيام عين
البرودة ولا تعاند عين الحرارة بشيء يوجب كونه محل حار او قيام الحرارة
الموجودة في الذهن لا يوجب ذلك واما الثاني فلان المبصر مع جميع صفاته
التي من جملتها الاين الخارجي منطبع في الباصرة فلا حاجة [?] في ذلك الى ان
تصوره البعد على الباصرة والمنطبع فيها بما [?] صورها في الباصرة وذلك
معنى لطيف دقيق ولا يخفى على من له مذاق التحقيق وانا اقول فيه بحث اما اولا
فلان لو كان الموجود في الحاسة من الجوهر المتصف بالصفات المخصوصة صورة
واحدة بسيطة فهذه الصورة ان كانت صورة جوهرية لزم ان يكون العرض
بل الاعراض منكشفة على النفس حاضرة عندها بهذه الصورة الجوهرية
وان كانت صورة عرضية كان الامر بعكس ذلك وكلاهما محال لان
عنده فان قال قائل ان دلايل الوجود الذهني لو تمت لدلت على
ان الحاصل في الاذهان انما هو نفس ماهيات الاشياء لا اشباحها وامثالها
وان لم يكن هذه الصورة الواحدة بسيطة لا اجزاء لها بل كانت مركبة كان
لها لا محالة اجزاء فهي ان كانت نفس صور هذه الاعراض والجواهر فهو بعينه

وادعاه المحشي المحقق العلامة قدس سره وان كانت صورا امورا اخر سوى
هذه الاعراض والجواهر لزم ما لزم على تقدير انسباطه هذه الصورة وانما ثانيا
فلان ما ذكره من ان هذا التفصيل ليس مما يكتسب بالحواس واما ثالثا فان
النفس فهو انما يرد على من ادعى ان هذه الصور انما يحصل فيه حصول المحاكي
بالحواس وليس في كلام المحشي المحقق العلامة قدس سره ذلك كيف لا وليس
فيه الا ان المدرك او المبصر لما كان هناك امورا متعددة ولا يمكن ان
يدرك امور كذلك الا بحصول صورة كل واحد منها فيها وجب ان يكون
هناك صورة كل واحد منها ومن البين ان هذا لا يوجب ان يكون لهذا
يتوقف على التفصيل من الحس وغيره ليمكن ان يقال ان ليس للحس هذا التفصيل
واما ثالثا فلانه ان اراد بحصول عين الكبر والصغر والحرارة والبرودة
الممتنع حصولها في الذهن ما هو معروض لها الوجودين كما هو ظاهر قوله ثانيا
لحصول نفس الاشياء في الذهن بمعنى ان الكبر من هذه الاشياء كثيرة
انها وجد كيف لا والوجود عارض ويتبدل العارض مع تسليم تبدل
المعروض الانى اما يجوز الكبر المتصف بالنبات لا يكون بانحلاله البيض
عن الصور فما كان قبله واذا كان الا وكذلك امتنع حصول الكبر في الصغر
يجب الوجود الذهني اقرار اعترف بان الحصول ذات الكبر في الصغر
في الوجود الذهني فكيف هذا الحلول حلول ذات الكبير في الصغير في
الوجود الذهني فكيف هذا الحلول حلول ذات الكبر في الصغر وان اراد يعني
الصغر والكبر ونحوها وبالصور الكيفيات التي يعلم بها فهو بعينه ما ذكره المعترض

وان

وان اراد بالعين الذات المتصفة بالوجود الخارجي وبالصورة الذات
الموجودة بالوجود الذهني فليس للموجودات اتصاف بالوجود من حيث
الصور ليكون ذلك بحث لذلك ولو سلم فالاتصاف بالوجود الخارجي
عند القائلين به انما هو في الذهن كما ان اتصافه بالوجود الذهني ايضا
فيه وهذا انما يلزم لحصول نفس ذات الصغر والكبر في الذهن مع شيء
آخر وبالجملة ذلك لزوم ما في هذا عن حلول الكبر في الصغر مثلا وارتكاب
زيادة مستغنى عنها على هذا التقدير لا يحال ان اراد بالذات الكلي الموجود في
ضمن الفرد وليس وجود الكلي في الذهن كذلك لانا نقول قد صرح في موضع
امتناع وجود الكلي الا في ضمن الفرد سواء كان ذلك في الذهن او في الخارج
فالصغر والكبر والحرارة والبرودة وغيرها ايضا وحيث كان وجودها
في ضمن افرادها موجودا في ضمن افرادها لزم حصول الكبر في المحل الصغير
واما رابعا فلان ما راينا المبصر حاصل في القوة الباصرة مع جميع
صفاته التي من جملتها الآتي الخارجي لكن ذلك لا يوجب كلام المحشي المحقق
العلامة قدس سره اذ غاية ما لزم ان مدرك وجود ذلك الآتي الخارجي لا
ان لا يدرك مع الآتي الذهني وكذا الحال في البعد انهم لم يثبت
اذ ذاك لا يخلو عن دقة وتحقيق هو ان ما في الحاسة ليس متصفا
بالصفات المذكورة والابصار متصف بتلك الصفات ليس لكونه
قيام الصفات المذكورة المبصر حيث تعلق الابصار بل لكون المبصر
من الموصوف حصل منه في الحاسة كذلك المبصر من كل ضوء ما حصل منه

الصفة فيهما للمبصر فيها والمبصر من تلك الصفة الهيئة الحاصلة من النسبة المذكورة
فيهما فاذا ابصر تلك الصور فقد ابصر جوهرا متصفا بهذه الصفات واذا
قصد الشهادة كان القصد الى الجوهر المتصف بالصفات المذكورة فان تلك
الصور وان لم يكن في الحس جوهرا متصفا بالصفات المذكورة فان
تلك الصور وان لم يكن في الحس جوهرا متصفا بالصفات المذكورة بل
يكون كذلك في غيره لكنها ادركت من حيث انها جوهر موصوف بهذه الصفات
بواسطة ادراك الموصوف والصفة والنسبة وهي من هذه الحيثية قد يكون منطبقة
على الامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه ولهذا تجرى
الاحكام الخارجية عليها الى غير ان يكون لنا شعور به تو بتفصيل
بعض فضلاء زماننا اقول لتحقيق تحقيقنا ما ذكرناه آنفا ويرد على عبارته امور
الاول ما سبق اليه الاشارة من ان هذا التفصيل ليس من شأن
البصر كيف ونحن لا نبصر الا افرادا متصفا بالصفات المخصوصة
ثم النفس بقوتها التي في الباطنة تفصله الى موصوف وصفة ونسبة بينهما بل
ليس المبصر بالذات عندهم الا بعض الاعراض وليس للبصر ادراك اولى
للموصوف فكيف النسبة بين الموصوف والصفة الثاني انه اذا لم يكن في الحس
متصفا بهذه الصفات فلا شك انه يلزم تجرد كون الموصوف مدركا
بصورة والصفة بصورة والنسبة بصورة ان يدرك جوهرا موصوفا
بهذه الصفات لان العلم بجميع اجزاء الشيء لا يستلزم العلم بحملها
اجمالا ولكن من حال الابصار يدرك الجبل لا التفاصيل الثالث انه

اذا جاز تعلق الادراك البصري بالجوهر الموصوف بشيء مع الوجود في
المدرك لم يكن كذلك في المبصر بل هذا لا يمكن كذلك لا في المنام ولا في الخارج
كما في صور المنام لزم ان لا يكون المبصر ما في المنام الا المبصر المتصف بما
في البصر من صفة كما اعترف الرابع انه لو كان كذلك لم يجز تعلق الابصار
بما لا يكون موجودا في البصر ولا في الخارج كما في المنام اي مثل انا اذا رأينا جسما
وجبا ما في حال الابصار علمنا انه قد حصل عندنا شخص متشخص بالصفات
المخصوصة بحيث نشير اليها اشارة حسية حقيقية وجود هذا الشخص على النحو
الذي ادركناه منوط بظاهره السادس انه على ما ذكره ايضا يلزم حلول
ايضا يلزم حلول الكبير في الصغير لانا اذا ابصرنا جبلا موضوعا بمقدار
معين يكون المقدار المعين موجودا في الحس مع انه ازيد من مقدار الحس
بكثير فان منشأ الايراد وجود المقدار الكبير في الصغير سواء كان مخلوطا
بصورة الجبل او لا فاني تحصل في الجواب بما نقوله من ان المقدار حال
وجوده في الذهن ليس كليا بل كيفا على ما هو مذهبه في تبدل الذاتيات بتبدل
الوجود مع ما علمت فساده ومع ذلك لا يجعل الوجود في الموصوف
بتلك المقدار كما ذكرناه لم لا يكون بعينه بان تمثال الجبل المتصف بالمقدار المذكور
حاصل في البصر لكنه كيف فلا حاجة الى ادراك الصفات التي ذكرها في
وجود الموصوف والصفة والنسبة بصور متعددة كما والله نور ابصارنا بنورك
الغرض المثال دار ما حق في الاشياد كال وانا اقول اما الاول من هذه
الامور فقد عرفت آنفا فلا حاجة الى الاعادة واما الثاني فلانه ان اراد

بادراك الجبل ادراك الجبل والمقدار الى النسر الحاصله منهما مثلا فانه
لا نسلم ان حصول صور هذه الاشياء التي هي اجزاء هذا الجبل غير مسلم لم لا ادراك
جملته كيف ولا اجزاء لهذه الجملة غير هذه الاشياء فيكون الجملة غير مدركة لعدم ادراك
هذه الاجزاء وان اراد بادراكها بالجملة ادراكها بصورة واحدة بسيطة لا جزء
لها بالفعل فهو عرفت انه فلا حاجة الى الاعادة على ان هذه الاشياء
المدركة لو كان لها صورة واحدة بسيطة لما جاز تبادر ما تعلم بعض منها
مع اشتغال العلم بالبعض الآخر واما الثالث فهو انه لا يلزم من ادراك المبصر
موصوفا بصفة مع عدم اتصاف ما هو الحاصل في الحاسة موصوفا بها ان لا يكون
المبصر هو الحاصل في الحاسة اذ قد يكون الشيء متصفا بالذهن بصفة ولا يكون المدرك
منه كذلك الجهة فانها اذا حصلت في الذهن كانت موجودة فيه ومع ذلك
لا يدرك انها من هذه الحيثية وانما تردد في وجودها الذهني بعد تصوره
وكذا الصور الذهنية الموجودة في الذهن متصفة في الذهن بالجزئية ولا يدرك
منهما هذه الصفة في مدرك منهما ما ليس لها في نحو من انحاء الوجود كالكلية
مثلا اذ كل ما يحصل في الذهن او الخارج موجود متشخص معين كما صرح به
الاستاد وقد كرره في مطلع باب الكليات ومع ذلك قد يدرك ايضا
منه لا من هذه الحيثية ثم انه اراد ان المبصر متصف بهذه الامور ان بدا
ذلك في نظر الحس وادراكه فمسلم وغير نافع اذ الموجود عند الحس لا يلزم ان
يكون موجودا كما ان الحاضر عند العقل غير مستلزم للوجود وما هو الحاضر عنده
في نفس الامر وان اراد به ان ذلك كذلك في المبصر فممنوع كيف لا والمبصر قد يكون

نصف

نصف كرة العالم ومن البين ان الموجود في الجزء ليس كذلك واما الرابع ففيه
انه ان اراد بحلول الانصاف بما ليس بموجود في الخارج والذهن تعلقه
بما ليس بموجود فيهما الا بصورته فنوع ضرورة وقوع الاحساس على صورة
المحسوس في الحاسة وذلك لا ينافي ان الادراك انما هو للصورة الحاصلة
عند الذات المجردة وان اراد به تعلق الانصاف بما ليس بموجود في
الخارج والذهن فهو ممنوع وبطلان التالي ح اذ قد يتصور اشياء كثيرة
كثيرة لا وجود لها في نفسها لا في الذهن ولا في الخارج كجبل من الياقوت
وانسان ذي راسين واما الخامس فهو ان المبصر المتصف بهذه الصفات
لو كانت موجودة في الخارج لكان تخيل جبل من ياقوت متخيلا ما يحققه
في الخارج وهو بين البطلان ولو كانت موجودة في الذهن فما كان
وجوده فيه بهذا العظم المدرك هو لزم حلول الكبير في الصغير وان لم
يكن وجوده فيه بهذا العظم لزم كون الموجود في الحاسة شيئا والمبصر
شيئا آخر وهو بعينه ما ذكر في اصل الحاشية واما السادس فهو ان الحق
انما يدرك هذه الاشياء الصور بعيد ذاتها الى انعكاس بحسب الجبل
مثلا الى الكيف لان كيفية واحدة بسيطة لا جزء لها بالفعل لا يمكن
ان ينكشف بها امور متباينة الحقائق والاحكام واني يدرك بصورة
الجبل مثلا الوزن والنبق والغنم وغيرها وليس كذلك والقسم الموجود
في الحاسة من الجبل قد يشتمل والنبق والغنم وغيرها وليس كذلك وبعض
الموجود في الحاسة من الجبل قد يشتمل فيها ولا يشتمل فيها صورة متولدة

او لونه او وصنوه وذلك يوجب العلم بتعدد صور هذه الاشيا ضرورة
كون الباقى غير الزايل وبالجملة نعلم الانقلاب من امتناع حصول هذه
الاشياء بنفسها فى الذهن والتعدد من العلم ببعض هذه الاشياء مع
الجهل بالاخر يوجب تعدد امر الموفق وعليه التكلان بناء على ان
معرفة المواد جزء آخر قيل هذا مناف لما سبق من ان معرفة الطرق
المذكورة مع شرايطها تغنى من جانب المادة ايضا وفيه نظر اذ لا نسلم المنافاة
بينهما لان ما سبق هو الطرق والشرايط وما ذكره القايل المورد ههنا
هو الطرق بدون الشرايط ومن البين ان مع الطرق والشرايط كلاهما
جانب المادة والصورة دون الطرق بدون الشرايط ما قال بعض فضلاء
زمانه اقول قيد معرفة الطرق ههنا بقوله بحيث ولا يعرض الغلط والحكم
يكون المراد بها ما يدخل فيه معرفة ما يلو او لم يترتب عليه عدم عروض الغلط
لجواز وقوعه من جهة الاختلال بمعرفة المواد فالسايل توهم ان
معرفة الطرق جزء منه بناء على ما توهم من ان معرفة المواد جزء آخر
ولما لم يمكن شىء من المعرفتين جزء منه بل العلم الكلى بهما اقتصر فى الجواب
عليه ولم يتعرض لرد ما وقع للسايل من التوهم من جعل معرفة الطرق
ههنا على نحو يكون المراد به العلم الكلى جزء المنطق مع انه على هذا
التقدير عينه لا جزءه وانا اقول فيه بحث اما اولا فلان التقييد المذكور
لا يدل على ان المراد منه ما يدخل فيه معرفة المواد والا لكان التقييد
لغوا لا فائدة فيه لكونه لا وتقييد او باعتبار دلالته على ان مفهوم الحد كلى

لغيره وبالتعدد خرج عنه هذا الغير واما ثانيا فلان عدم الالزام من
التقييد ان معرفة المواد لا تخرج عن المقيد من حيث هو مقيد وكلام
السايل ضماعده العلاقة جزء امر المنطق اعني معرفة المواد لا تخرج
عن المقيد من حيث هو مقيد وكلام السايل فما عدة العلاقة جزء ا
من المنطق على ان تقييد جزء الشى باو يصير به مساويا للكل لا يوجب
العينية فما نسبه الى السايل من التوهم توهم كاذب اذ لا يلزم من كون
الشى بعد التقييد مساويا للشى ان يكون عينه الا ترى ان الحيوان
بدون تقييده بالناطق جزء من الانسان واعم منه ولا تصير بتقييده
بالناطق عينه وان لم تصدق الا عليه للجزم بعدم منافيه لهذا التقييد
كان التقييد غير مناف لها ويتجه عليه فى اتحاد ذلك عليه بحث
لان قوله بحيث لا يعرض الغلط متعلق بافادة المعرفة وعدم الرعاية
من العارف نادر فيكون الغلط منه نادرا الا بالرعاية حتى يتوجه
ان المراد لا يعرض له الغلط اصلا والا بعدم الرعاية حتى يتوجه اعتراض التى
يغلط كثيرا حال بعض فضلاء زمانه اقول انا لا نم ان عدم الرعاية من العارف
نادر كيف وقد قال الشيخ فى الهيات الشفاء ان اكثر المتعلمين مع
المنطق ولم يستعمله بل يعود آخر الامر الى القريحة فربما ركبوا الاكثر من
غير كونه عنان او موجب خطام وفيه نظر لان الحسن حكم يتعلق حكم التقييد الى
افادة معرفة الطرق فيكون معناه العارف الذى يصدر منه عدم الرعاية هو العارف
بهذه الامور من القانون ومن البين ان عدم الرعاية من العارف بهذه الامور

من القوانين ومن البين ان عدم الرعاية من العادة في بعض الامور من
القوانين نادر جدا وما ذكره الشيخ ليس الا ان المنطقيين كثيرا ما لا يستعملون
المنطق وغير ما ذكره المحشي ادعى كلامه ان العارف المستعمل لهذه القوانين
في بعض الغلط وما ذكره ابن سينا ان بعض المنطقيين قد لا يستعملون
المنطق واين احدهما من الآخر ان ادعيت ان القوانين غلط
قيل قال بعض الافاضل بعبارة المصنف في البيان يمكن ان لا يكون قانون
يصون مراعاته ومن البين ان طرق الغلط مراجعا او غالبا وذلك يكفي المحشي
ما المنطق في هذه العبارة اسند الصون الى المراعاة والمتبادر منها
حقيقتها فقوله كلامه يدل على ان الغلط يحصل مع حقيقة المراعاة والذي
يخطر بالبال واستفيد من بعض الرجال ان مراعاة المنطق صيانة غالب
لا دائم كما اذا تعارض دليلان قطعيان لا يمكن للعقل الترجيح في بعض
مقدماتهما اصلا لقطعيتهما ففي مثل هذه الصور المنطقي قد راعى القوانين
حق رعايتها ومع ذلك جازم بوقوع الغلط وفيه نظر لان قوانين
المنطق تراعي المادة والصورة جميعا فاذا ادعى في دليل قطعي
جميع القوانين المنطقية المتعلقة به كانت مادته وصورته كلاهما صحيحين
فيكون مدلوله واقعا لا يمكن تعارض دليلين قطعيين روعي فيهما
جميع القوانين المنطقية المتعلقة بهما والا لامكن اجتماع المتنافيين
فالاولى ان يقال بعض الدلائل وان روعي فيه جميع القوانين المنطقية
المتعلقة به يفيد الظن مدلوله كالتمثيل والمظنون جاز ان لا يكون مطابقا

للواقع

للواقع فيكون غلطا مع رعاية جميع القوانين المنطقية جاز وقوع الغلط
قال بعض فضلاء زمانه اقول انا لا نسلم انه اذا روعي في دليل ظني جميع
القوانين المنطقية المتعلقة به كانت مادته وصورته صحيح وذلك لان القوانين
المنطقية انما تعطي مناسبة المواد للمطالب وربما يقع الغلط في مراعاة المادة
بسبب مزاحمة الوهم العقل في بعض البديهيات وحكم الوهم بديهة بخلاف
الواقع ولا يحصل بهذا الحكم مقدمات خلافه كما ان من ينكر المجردات
يحكم بديهة بان كل موجود فهو اما متصل بالعالم الجسماني او منفصل عنه وقد
اشتبه عليه بديهة الوهم ببديهة العقل ولم يطلع على مقدمات العكس الى ان
سمع تحقيقها [illegible] فمثل هذا الشخص اذا راعى جميع القوانين المنطقية يعرض
له الغلط بسببها والمادة في بعضها وان كانت مناسبة للمطلوب وصورة ترتيبها
صحيح منطبقة على القوانين المنطقية لكنه نادر جدا وانا اقول ان ما
ذكره من ان المنطقي جاز ان يعرض له الغلط بعد رعاية جميع القوانين
المتعلقة بالمادة والصورة انما يكون كذلك لو لم يكن من قواعدها تمييز
حكم الوهم عن حكم العقل وليس كذلك كما لا يخفى على العارف بصناعات
الخمس اذ فيها قواعد كلية تعرف بها ان اية مادة يقينية واية مادة
مشهورة واية منها غيرهما وبأي شيء يمتاز احدهما عن الآخر ولعل هذا القائل
لاعتقاده كون المنطق غير مفيد لذلك لم يتحمل انه متى حصلت مسائله في اي
موضع كان يعرض له هذه الاغاليط فعلم انه اذا عرض كان
الغلط اكثريا فقيل فان قيل اذا عرض بعد رعاية كان الغلط لازما

وان سمی فی الرعایة فكیف یكون درا قلت المراد بعدم حقیة الرعایة
عدم اشتراطها وفیهما نظر اما فی السؤال فلان عدم الرعایة لا یستلزم الغلط
لاحتمال عدم الغلط فی بعض المواد وان لم یكن كقولك زید كاتب بالامكان
وكل كاتب متحرك فانه یصدق زید متحرك فی هذه المادة وان لم یلزم صدق
نتیجة هذا الضرب اذا كانت صغراه ممكنة واما فی الجواب فلشهادة العلامة
وان لم یلزم صدق نتیجة هذا الضرب عنه لانه صرح فی منع الكرتیة الغلط علی
تقدیر انتفاء الرعایة جهتیه وای هذا من عدم اشتراط الرعایة قال بعض فضلاء
زمانه اذا لم یكن العكس صحیحا یكون فاسدا لا بمعنی عدم صدق النتیجة لا ینافی
الغلط فی الفكر فان النتیجة لیست بالحقیقة نتیجة هذا العكس فاستخراجها منه
غلط والمثال المذكور ان اخذ الاتصاف بالعنوان فی الكبری بالامكان
فهو عكس صحیح منتج للنتیجة المذكورة وان اخذ بالفعل فهو عكس غلط
لا ینتج اصلا لعدم تكرر الحد الاوسط فالقضیة لیست نتیجة له واستفادتها منه
غلط بل الوجه فی دفع السؤال ان یقال عدم الرعایة لا یستلزم الغلط لجواز
ان یكون موافقا للقوانین المنطقیة فی الواقع وان لم یوقف علیها ولم یراع
تلك القوانین فیها فان مراعاة القوانین انما تحصل بملاحظتها وتطبیق
الفكر علیها ولا یلزم من انتفاء ذلك ان لا یكون مطابقا له فی الواقع وانا
اقول فیه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان هذا العكس ان اخذ اتصاف
الافراد بالعنوان بالامكان لیس صحیحا مادته وصورته فممنوع كیف ومن
الامور الممكنة لها الكتابة بالمس لوجود ومالیس له وجود لا یمكن ان یكون

مطابقا

مطابقا له فی الواقع وانا اقول فیه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان هذا
العكس ان اخذ اتصاف الافراد بالعنوان بالامكان بغیر صحیحا مادته
وصورته فممنوع كیف ومن الامور الممكنة لها الكتابة بالمس لوجود والمس
لوجود لا یمكن ان یكون متحركا بالفعل فلا یكون الكبری الصادق كلیة ومع ذلك
یكون الشرط اللازم للعكس المركب منها ومن غیرها صادقة وان اراد ان
هذا العكس ان اخذ العنوان فی الكبری كونه بغیر صحیحا صورة فقط فممنوع
وعدم صحة او صحة الصورة غیر مستلزم لصحة المادة واما ثانیا فلان المراد
بمراعاة القوانین ان یرتب العكس مثلا علی وجه یكون جاریا علی
القوانین المنطقیة ومنطبقا علیها لا ان یلاحظ تلك الانطباق
وان یخرج هذا النوع الذی هو العكس الحسی مثلا من القانون اذ لو كان
مرادهم ذلك لما كان المنطق محتاجا هذا النوع الذی هو علیه محصن من
القانون الحكمة واقع وقوعا لا یمكن انكاره مثل خلافهم فی انعكاس الممكنتین
وخلافهم فی انعكاس السالبة الضروریة كنفسها وخلافهم فی انعكاس الموجبة الكلیة
بعكس النقیض علی طریقة القدماء فقد یقال ذلك الخلاف راجع الی اللفظ
فقد یمنع رجوع الخلاف فی الامثلة المذكورة الی اللفظ بان مراد من انعكاس
السالبة الضروریة كنفسها وانعكاس الممكنتین هو الكلام علی مذهب الفارابی
فی الوصف العنوانی ومن منع الانعكاس فهو الكلام علی مذهب الشیخ فیه
والقدماء ارادوا استعمال الطرفین فی عكس السالبة لا العدول ومنكرو عكس النقیض
الحاصل بعكس النقیض السالبة الطرفین لا معدولة الطرفین وحرم دلیل الا

والمتأخرون نبهوا انهم ارادوا بها معدولة الطرفين فاعترضوا
عليهم وغيروا الطريقة فيكون النزاع لفظيا   فالاولى ان يقال
الكشي ذكر التنبيه لاخفاء في هذا التوجيه واقول الاولى ان يوجه
بيان استلزام الدور للتسلسل بان سلسلة التوقف في صورة الدور
لا تنتهي الى حد لا يتجاوزه اي لا يصل الى موقوف عليه لا يكون موقوفا
على شيء آخر وهو مستلزم للتسلسل مثلا اذا توقف ا على ب و ب يتوقف
على ا فصار الالف بهذا الاعتبار موقوفا عليه ثانيا ولا ينتهي التوقف
عنده انه يتوقف على ب و ب على ا حتى يصير الالف موقوفا
عليه ثالثا ورابعا وخامسا وهكذا الى غير النهاية فالتوقف في صورة الدور
يرد على موضوعات متناهية بالذات والاعتبار فاذن عدم انتهاء
التوقف الى حد لا يتجاوز مستلزم للتسلسل اما في موضوعات متناهية
بحسب الذات غير متناهية بحسب الاعتبار واما في موضوعات
غير متناهية بحسب الذات والاعتبار معا وكلاهما محال اما استحالة
الاول فلاستلزامه توقف الشيء على نفسه لان عدم انتهاء التوقف
في الموضوعات المتناهية بحسب الذات لا يمكن الا بان يتوقف بعض
منها على ما يتوقف عليه وهو مستلزم لتوقف الشيء على نفسه واما
استحالة الثاني فلاستلزامه تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة
في نفس الامر   مع ما كان ما ولهذا فان الحكم النظري المندرج
تحت قاعدة ضرورية لا يسمى ضروريا   ونحو القضايا الاربع

البديهية

البديهية بما مرتب جعلي به التي الانتاج على هيئة الشكل الاول
قيل هذا الجواب الظاهر لما بين من ان اثبات العكس سواء كان قياسيا
او استعماليا متعدد متى لا ابعد ولا انقص وان مثل ذلك
مركب من قياسات متعددة يسمى مفصول النتائج واجيب
بان هذا انما يكون منافيا له لو اراد العلامة ان هذه القضايا
الاربع مرتبة واحدا جرسا على هيئة الشكل الاول اما اذا
لم يرد الترتيب الواحد واراد الجنس فيكون تحققه ممكنا في ضمن فردين
من الترتيب يكون كل منهما متعدد متى من الاربع المذكورة واطلق الترتيب
عليهما كما اريد بالتعاقب الجنس واطلق على المتعاقبين لا يكون منافيا
له اصلا ولعل القائل المذكور نظر الى هذا او قصد المنافاة بتحكم الطي
او على هيئة اخرى ترجع الى هيئة الاول فيه تأمل اذ لا شك
ان الهيئة المنتجة الغير البديهية الانتاج كلها ترجع الى الهيئات البديهية الانتاج
فاذا قرر المجيب ان الاكتساب بالهيئات البديهية الانتاج والهيئات
المنتهية اليها كلتيهما مستغنيا عن المنطق فلم يبق هيئة وطريق
يمكن اكتساب النظري من الضروري بها محتاجا الى المنطق وهو
خلاف مطلوبه ولا يستقيم الجواب الحقيقي الذي قرر العلامة بقوله
وانما يلزم اي الكفاية لو كانت الافكار بأسرها واردة على القسم
الضروري اي على الطريق الضروري المندرج في هذا القسم وليس
كذلك بل من الافكار ما هو واقع على هيئات نظرية مندرجة في القسم

النظري وهذا هو الجواب الحقيقي كما ستطلع عليه بعد المباحث فيه
اجمع على ان هذه المبادي وانضمت عليه الى القسم الضروري جزء
المنطق فعلى تقدير ان يكون كافيا مع الطرف الضروري في ساير العلوم لا
يلزم عدم الاحتياج الى المنطق غاية الامر انه يلزم عدم الاحتياج الى
القسم النظري منه فلا نسلم ان يترتب على ذلك عدم الاحتياج الى المنطق
كما فعله الشارح   الاصطلاحات من قبيل العلوم النظرية لقايل
ان يمنع كون الاصطلاحات من قبيل العلوم النظرية فانها كالمعاني
اللغوية يحتاج الى التعريف اللفظي الذي يرجع الى التصديق لا الى
القول الشارح ولو كانت نظرية لاحتيجت الى الكسب ولا يكفي فيها
ههنا بغير الالفاظ والعبارات وقد اعترف من جعلها من العلوم
النظرية بانه يعبر عنها بغير الالفاظ والعبارات وكان منشأ الاشتباه
هو ان المعاني الاصطلاحية لما كانت مفصلة في الاغلب وقد يجري على
دوالها اجزاء مثل اجزاء التعريف على المعرف فيقال الكلمة لفظ موضوع
مفرد كما يقال الانسان حيوان ناطق حسب كثير من الناس ان تلك
التفاصيل معرفات كاسبة لمدلولات الدوال المذكورة ولم يدركوا ان تلك
الاجزاء ليست بالدوال المذكورة حتى اجزاء المعاني الاصطلاحية عليها
حمل اولا لانها بل اريد بها الالفاظ كما في بيان المعاني اللغوية مثلا يقصد
بالكلمة في قولهم الكلمة لفظ موضوع مفرد عند النحاة ان لفظ الكلمة عند
النحاة لهذا المعنى وانما يكون تعريفا حقيقيا لو اريد بلفظ الكلمة في قولهم

لفظ

لفظ موضوع مفرد عند النحاة ان لفظ الكلمة عند النحاة لهذا المعنى وانما يكون
تعريفا حقيقيا لو اريد بلفظ الكلمة في قولهم لفظ موضوع مفرد عند النحاة ان
لفظ الكلمة معنى معلوم مساو للفظ الموضوع المفرد وقصد باجراء هذا
عليه ان يعلم المعنى المعلوم المذكور بوجه آخر كما هو الحال في التعريفات
الحقيقية ثم واذا اريد وضع لفظ في اللغة او في الاصطلاح بازاء
نظري بوجه فلا بد ان يكتسب ذلك المعنى اولا ليصح وضعه ثم وضع اللفظ
بازائه فهو ليس بكسب فتامل   قال المحقق المولى العلامة
الطوسي وقوله اصطلاحات نبه عليها بقوله دلالة على ان الاصطلاحات
من قبيل البديهيات حسب ما حققناه لا من النظريات كما توهمه صاحب
القسطاس وغيره   فلا يرد ان الاحتياج اليه قبل ان يدون القسم
مع انه محتمل لظهور ان القواعد المنطقية متناهية فلا احتياج في ساير
العلوم النظرية الى المنطق اصلا قد يوقش في هذا التوجيه اعلم ان الكبرى اذ لا
يلزم من عدم الاحتياج لمعرفة الطرق عدم الاحتياج الى المطلق لجواز
الاحتياج اليه لمعرفة نسبة المبادي مع المطالب وفيه نظر لان ما اريد
بمعرفة طرق الاكتساب قد يشمل معرفة النسبة المذكورة   قوله وجهه
ان يسر الخ فوكك العلامة على الحاشية انما قال وتوجيهه لان كلام الراوي
معنى الكلي به خارج عن طريق التوجيه بحسب الظاهر اذ ليس من دأب السايل
ان يقول للمعلل ذلك العلامة في هذا اذا كان قوله محتملا لمعنى يصح اعتبارا
لا سيما اذا احمله على ما هو صريح عبارته كما في هذا المقام فتامل

اي على تقرير الشارح منع آخر فيكون تخصيص هذا المنع بتقرير الشارح بالاباه
ولم لكن لما لم يكن هذا الشق واقعا لم يتعرض له غاية ما لم يرد هذا المنع
على تقرير المص كيف يتصور الجواب به لاحتياج الى عذر في ترك التعرض له وجه
نظرا اذ الاباء المذكور انما يكون لو كان ما على قوله لم يتعرض ضمير المص
وذلك غير لازم لاحتمال ان يكون فاعله ضمير المجيب مع تسلم الكلام على لا
يخفى هو في قوة منعين قيل بان يقال لا نم ان الضرورة يستلزم عدم
وقوع الغلط في الافكار وانما يستلزم اذا كان معلوما وهي لا يستلزم
ولئن سلم كونه معلوما فلا نم ان المعلومية يستلزم عدم وقوع الغلط
في الافكار وانما يكون كذلك مع المراعات والمعلومية لا تستلزمها انتهى
وقد يعود المنع المختص بالمص وهو ان يقال لا نم انه لو كان ضروريا او نظريا
لا يعرض فيه الغلط لم يقع فيه خلاف وانما يكون كذلك لو كان معلوما
وهما لا يستلزمان المعلومية باحد الطريقين فلا نم لزوم عدم الخلاف مطلق
وانما يلزم ذلك بحسب المعنى والواقع انما هو بحسب اللفظ وفيه نظر اذ قوله فلا نم
ان المعلومية يستلزم عدم وقوع الغلط منع غير موجه لان المعارض قد ادعى
ان المنطق لو كان ضروريا لم يقع غلط في الافكار ولم يدع انه لو كان معلوما
لم يقع غلط فيها بل هذه مقدمة معتبرة في بيان الملازمة الى ادعاها ولم
المجيب منه ما ادعاه من الملازمة كان منع المقدمة المعتبرة في بيانها خارجا
عن قانون التوجيه فالاولى ان يقال لما ادعى المعارض الملازمة المذكورة
وكان بيانها هكذا لو كان المنطق ضروريا كان معلوما ولو كان معلوما كان

والى

مراعى ولو كان مراعى لم يقع الغلط في الافكار وفي هذا البيان مقدمتان
فالمنع الذي كان منع الملازمة المذكورة في قوة منعهما وفيه
بحث وفي بحثه بحث وهو ان ما ذكره العلامة يدل على ان النفس في صورة
التعلم يشتغل بايجاد ما هي بعض المبادي بالبعض ولا يحتاج الى الاشتغال
المذكور هو الحركة الثانية عند المتاخرين من بعض المبادي الى البعض ولا
يخفى ان الاشتغال المذكور هو الحركة الثانية عند المتاخرين وانها لا يكفي
في الفكر بل لابد فيه من الحركة الاولى حسبما ذهب اليه الشارح والعلامة ايضا
الا ترى ان ما لم يحصل الحركة الاولى والتحقق فيه الحركة الثانية كالقضايا التي
قياساتها معها لا يسمى نظريه وان الشارح قد استدل على اشتراط
الفكر في صورة التعلم باشتغاله الحركة الاولى فانه قال ولا او بالنظر فيكون
هناك فكر يتحرك النفس منه طالب المبادي وهو قال فيهما وقال فيهما فان
الفكر حركة النفس ينتقل بها من شئ الى شئ لا واحد او ليس في التعلم هذه
الحركة ومن البين ان فقدان الحركة المذكورة في صورة التعلم بواسطة حصول
المبادي فلا طلب ولا حركة في المعقولات فاذن يحصل في الصور المذكورة
الحركة الثانية بدون الحركة الاولى فلا يحصل الفكر فيهما كما حققناه
لان موضوعات مسائله راجعة الى بيان رجوع موضوعات مسائل العلم الى
موضوعه هو ان مسائله كالقضايا المتعارفة يكون الحكم فيها على افراد موضوعاتها
عاتها
على ما ذهب اليه المتاخرون اذ لما يسرى اليها بالعرض على ما ذهب اليه المتقدمون فلما
كانت افراد موضوعات مسائله بأسرها افرادا لما هو موضوعه كان كل تلك

يعني

من تلك الاحكام على ما هو فرده او يسوى الة ما بالعرض فكانه موضوع كل مسئلة
من العلم المذكور والحكم الذي فيها عليه لان اصل الامتياز حصل
قيل فان قيل هذا انما يتم اذا كانت المعرفة الحاصلة بالتعريف سابقة على
معرفة الموضوع كما ذكره الكل وليس مطلقا وليس الكلام في مقدمة المنطق
على الحد المذكور في هذا الكتاب مطلقا قلت بل هي سابقة على معرفة
الموضوع مطلقا لانها من قبيل التصور وتصور الشي بوجه ما يبنى على ان
التصور بالوجه الاعم وجوبا وتصوره بوجه سابق على التصور بالوجه الاخص ايضا
وفيه نظر اذ قد ادعى ان المعرفة الحاصلة بالتعريف سابقة على معرفة الموضوع
مطلقا وما بني عليه من سبق التصور بالرسم مستحب لا لازم اذ
لا يلزم من سبق التصور بوجه ما سبق المعرفة الحاصلة بالتعريف ولاسيما ان
سبقها سبقها وعلى تقدير لزوم سبق المعرفة الحاصلة بالتعريف فلم لا يجوز
ان يكون التعريف السابق بالموضوع ايضا لا يلزم فصل البحث الاولى
في توجيه كلام الشارح ان يقال العالم يلزم من تعدد الشي التمكن من معرفة اجزائه اذ كثير
من الامور المنتشرة عندنا لا نتمكن من معرفة اجزائها والعلم بموضوع العلم يستلزم
التمكن من اجزائه على ما يبحث عنه قوله كانه احاط بجميع ابوابها احاطة ما
قال فصل تحرير ثم العلامة صرح في بعض تصانيفه بان تمايز العلوم كما
يكون بموضوعاتها كذلك يكون بغاياتها واشار الى هذا هنا وانما قال
فصل تحرير لان اصل الامتياز قد حصل بالتعريف فيبحث او قد يكون البعض
المسائل بعضها مشتركا بين علمين ويحصل بالغاية اذ له مدخل في غاية كل من العلمين

ولا

ولا بالموضوع والا لم يكن المسئلة بعينها مشتركة بينهما بمعنى ان البرهان على الحكم
بالشي في الشق واما العلوم التي ليس بعضها تحت بعض ولا تحت جزء
بعض ولا تحت جزء بعض فكثيرا ما يكون احد العلمين معطيا في مسئلة واحدة
بعينها برهان اللم والآخر معطيا برهان الان مثل العلم الرياضي يعطي
في كرية السماء برهان اللم والعلم الطبيعي برهان الان فاذن امثال هذه المسائل
لا تمتاز بالغاية ولا بالموضوع ثم اذا علم الموضوع مع الجهة التي يبحث في العلم
بها عنه تمتاز امثالها وتوضيح ذلك ان موضوع العلم الطبيعي مثلا
هو الجسم من حيث انه ذو طبيعة هي مبدأ الحركة والسكون ويبحث فيه عن عوارضه
الذاتية من هذه الجهة وموضوع الكم والمتكمم من حيث انه متكمم ويبحث فيه عن
عوارضه الذاتية من هذه الحيثية ثم العوارض الذاتية للجسم الذي هو متكمم انهم
ثلاثة اقسام عارض له من حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه متكمم والطبيعي
يبحث عنه دون الرياضي وعارض له من حيث انه متكمم لا من حيث انه ذو طبيعة
والرياضي يبحث عنه دون الطبيعي وعارض له من كل واحد من الحيثيتين المذكورتين
بان يكون لكل منهما مدخل في عروضه له كالكرية ونظايرها وكلا العلمين
يبحثان عنه وهو مشترك بينهما لكن بحث الطبيعي عنه من حيث الطبيعة وبحث
الرياضي عنه من حيث الكمية فالاستدلال عليه بدليل معتبر فيه الطبيعة وطبعه
الطبيعي ودليل معتبر فيه الكمية وطبعه الرياضي فقد علم ان موضوع العلم الطبيعي
هو الجسم من حيث انه ذو طبيعة ويبحث عن الاعراض الذاتية له من حيث الطبيعة
وان موضوع الرياضي الكم او المتكمم من حيث الكم ويبحث عن اعراضه الذاتية من حيث

الحكمة علم ان كرية الارض وتطابقها بالدليل المعتبر والطبيعة مسائل العلم
الطبيعي وبالدليل المعتبر في الحكمة مسائل العلم الرياضي فتميز مسائل كل
منهما عن مسائل الآخر لمغايرة الموضوع مع الجهة التي يبحث بها عنه ولا يبعد
ان يكون مراد القوم لتمايز سائر العلوم بحسب تمايز موضوعاتها ما يعم لا
ان تمايزها بحد موضوعاتها كما لا يخفى فضلا عن انه اولى بهذه نظرا الى ان
حاصل الجواب الذي ذكره القائل ان التصور بوجه ما سلبي وجوبا فالاولى
تقديم الرسم ليحصل بالمستحسن ولا يرد على ذلك شي من النقضين اللذين
ذكرهما المعترض لان المراد باللزوم والوجوب في مثل هذا المقام الاستحسان
وما ذكره على هو النزل من جواز كون التعريف بالموضوع وهو ان يكون
المنطق معلوما بان موضوعه كذا فبيان ان موضوعه وكذا بعده يكون
لغوا فيستلزم ذلك العلم الذي موضوعه كذا موضوعه كذا وهو في غاية التنح فضلا
لكونه مستحسنا كما لا يخفى على من له ادنى فطانة نعم ما ذكره لو عرف اولا بالموضوع
ثم اردف بيان الغاية كان بيان الغاية مفيد الفضل الاعتبار ودعم
ان هذا ايضا خلاف الاولى لان الغاية في العلوم اظهر من الموضوع ولهذا
وقع الاختلاف في موضوعات العلوم دون غاياتها والاولى التعريف
بالاهم بل بما هو اخفى ولا يبعد ان يكون فصل الشرح في تعداده الرتب على الشرح
الافضل الى الشرح الذاتي وح لا يحتاج الى هذا التكلف ثم انا اقول لك
الاقول ان يحصل كلامه ذلك لكن غايته ما لزم حضور الواجب او
المستحسن في جزء اخفى شي جواز ذكره لذلك الاستحسان ذكر ما وجوبه
وذلك

لحصر ذلك الواجب او المستحسن في ضمن غيره الذي لا اخر له عليه من حيثيته
ليكون ذكره اول من ذكره ثم ما ذكره على ما ذكره المحشي العلامة قدس سره
على هو النزل وهم مبني على وهم آخر هو ان توقف علم الموضوع مستلزم للعلم
بانه موضوعه وليس كذلك كيف لا وكثيرا ما نتصور بعض العلوم بموضوعاتها
ولا نخطر ببالنا مفهوم الموضوع فضلا عن التصديق بان هذا المفهوم ثابت
لذلك المفهوم نعم لو تصور العلم بموضوعه تصور مفهوم الموضوع وثبت هذا
المفهوم له علم ان هذا موضوعه مثلا لو علم احد ان المنطق علم يبحث فيه
احوال المعقولات الثانية من حيث انها موصلة الى مجهول آخر وعلم ان
كل ما يبحث في العلم عنه موضوعه علم ان المعقولات الثانية موضوع المنطق
واين ما ذكره قدس سره من ذلك ثم ما ذكره انه من دعوى كون العلم بالشي
من جهة موضوعه اخفى من علمه من جهة غايته فهو في غاية الخفا كيف لا وكون
المنطق عاصما في الافكار اخفى من كونه باحثا عن المعقولات التصورية و
التصديقية من حيث الايصال وكذا كون النحو باحثا عن احوال الكلمات العربية
اجلى من كونه عاصما عن الخطاء اللساني فيهما ثم قال اقول ولا يخفى ما تحته اولى في توجيه
كلام الشرح منظور فيه لانا لا نسلم ان التعريف بالغاية لا يستدعي الحكم بشي مما
هو الحكم لا وكل مسلم ترد عليه بحكم من تعريف كونها مرتبة لها خلافا
في حكم الغاية وكلاهما لا مدخل فيهما في الشرح كما هو المشهور وما توهم من جواز
اشتراك العلمين في الموضوع سيجي دفعه هذا ان اراد بتمايزها تميز اجزائها عن
اجزاء غيره ذلك الشي واما ان اراد تميز اي بعضها عن بعض فظاهر ان العلم بالموضوع

لا تستلزم ذلك واما اولا فبحث لما اولا فلان هذا الوضع يصح ان يعرف
الشيء بالمعرف العام اذ هو وصف يوجد في جميع ما هو معرف لكن التالي باطل وكذا
مقدمه واما ثانيا فلان المراد بالتميز بهنا هو ان يتميز ان هو امر هذا العلم
وليس من غيره ومن البين ان الغاية المذكورة لا تفيد هذا اذ فيها لا يمكن
ان يعلم مثلا ان قولنا الارض كرية من مسائل علم الهيئة او الطبيعي
على ان تميز الشيء بالغاية انما يستلزم تميز اجزاء هذا الشيء لو كان ثبوت الشيء
للجملة ملزوما العلم بثبوته لاجزائه وليس كذلك اذ كثيرا العلم ثبوت شيء للكل
ولا نعلم ثبوته لاجزائه بل نعلم عدم ثبوته لو كذا الحال في المفصلة اذ كثيرا
ما نعلم ان لبعض الاشياء علة تامة ولا نعلم اجزائه مفصلة فضلا ان نعلم
جزء اي شيء هو لو لم يدخل في تلك الجملة ثم قال او لان الامر اه بل عينهما
يجوز ان يكون مشتركا بين العلمين فان موضوع المسئلة في احد العلمين متقيد بحيثية
وفي الآخر بحيثية اخرى كما اعترف به في الرياضي والطبيعي فلا يكون المسئلة
واحدة مطلقا بل انما يتحد ان يحذف حيثيات الموضوع ويتمايزان بالحيثية المعتبرة
في موضوعيهما والتحكم في قول الشيخ بينهما ضعيف اذ الظاهر انه اراد بالجهة
بالنظر الى ذات الموضوع وانه لا خطور له الى فيهما واحد الا انه لا تغاير
بين المسئلتين اصلا كيف وقد صرح هو وغيره بتغاير جنس الموضوعين في
المسئلتين المذكورتين حيث قال الشيخ ابو العباس اللوكري الحركة الاولية التي
تتقدم على غيرها اما ان يكون احد الموضوعين اعم والآخر اخص
كالطب والطبيعي واما ان يكون لكل من موضوعي علمين شيء خاص وشيء مشترك

في الآخر كالعلة والاخلاف واما ان يكون ذات الموضوع فيهما واحدة
لكن اخذت باعتبارين مختلفين فصار باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار
موضوعا لذلك كما ان جسم العالم موضوع لعلم الهيئة والطبيعي لكن الطبيعي
ينظر فيه بشرط ان له مبدأ حركة وسكون بالذات وينظر فيه الهيئي بشرط
انه لما كان اعتبر كما في الجسمية من كرية ذلك الجسم بهذا الجعل بنظره في جهة
ما هو كم وذلك من جهة ما هو ذو طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه على صفة
فلا يجوز ان يكون سائر ما يسكن عليها السكون المقابل للبقاع والاشكال
مياه مختلفة في اجزائه فيكون في بعضه رواء ولا يكون في بعضه ماء لان
القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل صورة متشابهة واما المهندس فيقول
ان الفلك كري لان خطوطه كذا وكذا او الخطوط التي تخرج الى المحيط كذا فيكون
الطبيعي ينظر من جهة القول الرقيق والمهندس من جهة الكم الذي له فيتفق
في بعض المسائل ان يتفقا لان الموضوع واحد هذه عبارته وهو ينادي
على ان المراد وحدة ذات الموضوع فقط مع اختلاف الحيثية بل اختلاف
البرهان نشأ من اختلاف الحيثية فان الطبيعي لما كان بحثه عن الجسم من حيث
الطبيعة كان نظره الى ما يتبع الطبيعة ويناسبها فاقتضى نظره البرهان اللمي
والمهندس لما كان بحثه عنه من حيث الكمية كان نظره الى ما له من جهة كميته فكان
البرهان اللمي غير ساع نظره ومن العجب ان هذا المحشي اعترف باختلاف الحيثيتين
وانكر ان تمايزهما بالموضوع [illegible] الانضافة ثم ما ادعاه من عدم التمايز
فيهما بالعوارض النفس اما في العلوم الالهية فلانه انه يوجد فيها الاشتراك في عامة

لاحسنها بل بهذا استوا المعلوم الآلية بخلافه وهو ظاهر وان مراد النحو
قوله تمايز العلوم بتمايز الموضوعات اعم من تمايزها بذوات الموضوعات
او الحيثيات المعتبرة معها وانا اقول انه قد يحا اما والا فلان موضوع
المسئلة لو كان متحدا اتحد موضوع العلم لوجب ان يعد الطبيعي متحدا لموضوع
كل مسئلة ذكرها بالقيد المعتبر في مفهوم موضوعه فقولنا الافلاك الارض التي
هي ذو طبيعة قابلة للحركة والسكون كرية ويجب ان تدل صاحب العلم الرياضي
ان الارض الرقم شكلها كرية وليس في شئ من هذين العلمين بل في شئ من العلوم
اثر من ذلك وهو طلق ذكره الا استدلاه وكذا عدم الفرق بين مفهوم الموضوع
وبين ما هو صادق عليه اذ الفقد انما يعتبر في مفهوم الموضوع لا فيما صدق
عليه هذا المفهوم اعني موضوع المسئلة نعم صدق هذا المفهوم على موضوع
المسئلة متنوع لوجود الحيثية فيه وهو غير متحد به الا ترى ان صدق
المتعجب والضاحك على الانسان لم يتحدا القاف ذاته بهما ولا يستدعي يتقيد
ذات الموضوع بهما حتى يكون قولنا الانسان هو الضاحك والمتعجب في قوة
قولنا الانسان الضاحك ضاحك والانسان المتعجب متعجب واما ثانيا
فلان التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ عن ما هو الانسان المتعجب متعجب كما
يبادي عنه عبارته في منطق الشفاء حيث قال واما الشركة في المسائل فهي ان
يكون المطلوب فيهما جميعا محمولا لموضوع واحد والا فلا شركة فيه او اعترض في انه
ليس مراده من الشركة فيه واما ثالثا فلان ما نقله عن الكرمان فهو مجرد في الشفاء
بهذه العبارة لكن ليس معناه ما فهم بل معناه ان اشتراكه في المسئلة على الوجه

المذكور

المذكور اعني ان يكون المسئلة مشتركا في العلمين بالموضوع والمحمول انما
يتصور اذا كان موضوع احد العلمين من احد هذه الاقسام ولا يجوز ان يصدق
مفهوم موضوع العلمين على مفهوم واحد مشترك بين العلمين كما ينادي
عليه عبارة الشفاء المذكورة بعد ما تعلق عن آتي بقوله وهذا الى الاشتراك
المذكور انه لا يمكن ان يكون الا مع اشتراك العلمين في الموضوع فحاصل مقالته
على ما فهم من اصل الحاشية ان العوارض الذاتية العارضة للموضوعات قد
يكون عروضها لها بواسطة الامور او الامور وما يكون جاز ان يصدق
عليه مفهومان متغايران وما يصدق عليه مفهومان كذلك جاز ان يجعل موضوع
المسئلة في العلمين مما يبحث عنه فيهما باعتبارين والما رابعا فلان يجب ان
تغاير الرائي يوجب تغاير الحيثية المعتبرة في موضوع العلم لكن اعتبار ذلك
في مفهوم الموضوع غير مستلزم لاعتباره فيما صدق هذا المفهوم لما نبهناك
عليه آنفا فلا يلزم من اعتبار الحيثية عدم اشتراك العلمين في موضوع واحد
واذا جاز ذلك كان العلم الحاصل بالمسئلة المشتركة الموجودة في احد العلمين
عين العلم الحاصل بها في العلم الآخر فاندفع ما ذكره من منع عدم التغاير
بالمعنى الذي ادعيناه على تغاير العلمين المتعلقين بالمسئلة المشتركة واما ما نقل
في العلوم الآلية من عدم اشتراكها اشتراك مسائلها فهو ليس كذلك كيف
والقوم مصرحون بان بعض مسائل المنطق ككون المفهوم متواطيا او مشككا
وغيرهما على علمها مسائل مشترك بين المنطق والآخر ولو اغمض عن ذلك
فللعلوم قد يكون غايات بعضها اعم من البعض الآخر على ما هو مصرح في موضعه

فلا يكون العلم بالغاية موجبا للشروع ... جميع ما عداه لجواز ان يكون الغاية المعلومة من الغايات المشتركة بين تقدير تعلق الغرض المحمول على التي
فان قلت لو كان الحمل معتبرا في الغرض كما ذكره الشارح لم يجز البحث في العلم
عن العارض المباين لموضوعه وليس كذلك اذ قد يبحث مثلا في العلم الطبيعي
الذي موضوعه الجسم عن الحركة والسكون والزمان والمكان ونظائرها مما ليس
بجسم قلت اذا كانت تلك المباحث ماخوذة بالقياس الى الطبيعي لم يستقم
ان يجعل موضوعه الجسم اذ معنى ان العلم المذكور عبارة عن عدة مسائل وان
موضوعها حكم فيها عليه ... في بعض المسائل جسم وفي بعض آخر ليس جسما
فكيف يستقيم ان موضوع العلم المذكور الذي هو عبارة عن جميع تلك المسائل
جسم بخلاف ما اذا كان العارض محمولا اذ موضوع العلم صادقا على كل
واحد واحد من موضوعات المسائل والحكم الوارد على كل واحد منها يسري الى
فرده وثابت له كانه محكوم عليه بالحكم المذكور وهذا معنى رجوع موضوعات
المسائل الى موضوع العلم كما اشرنا اليه فيما سبق ولعل الشارح ذهب
الى ان الحكم على ما ينافي الموضوع ليس منه وان البحث عن الحركة والزمان
في الطبيعي راجع الى ... حال المتحرك والمتمكن والمتزمن فيس على هذا الطائفة
وهو نحو وقيل ارادة موضوع هذا العلم هذا المركب الاضافي الذي وقع
محمولا او عنوانا لا ما صدق هو عليه فيرجع الى ما ذكره الشارح وفيه نظر اذ لو
اراد هذا لكان الظاهر بيان الاحتياج الى معرفة مفهوم هذا المركب
الاضافي بما هو هذا الغرض الا ان يترك هذا او يبين من اظهر الاحتياج

تصور هذا المركب الاضافي الى تصور الموضوع ولبعده لم يلتفت اليه العلامة
مال الحقق ... فضلاء ... قد اشار الاستاد ... سره بقوله اولا فراى
منه الى انه يمكن توجيه ... ذلك ... بجعل راجع الى الضمير الذي ... كلامهم
... الشارح الى المذكور اولا الرجعي قوله سهوا او سهو بحسب ما تراءاى
والحاصل ... ذلك ان السهو مبني على ما تراءاى ويتبادر التوهم عليه ... انه
ذلك في الحقيقة توجيه للكلام السابق بتخصيص العام وان خاص بالمطلق والمقيد
وقد اشار ... سره سابقا الى انه يمكن بتعميم ... امكان توجيه ذلك
انعم على طريق الاول ... الا انه فرق بين ذات الموضوع المنطقي ومفهومه
في ان كلا منهما ليس تمام الغرض ههنا وفي ان كلا منهما جزء من فيهما الغرض
اعني التصديق بموضوعية الموضوع فالقول بان المقصود ههنا تصور ذات موضوع المنطق
دون مفهومه غير سديد ويمكن الجواب بان تصور ذات موضوع المنطق
سائر اجزائه يوجب تصوره على وجه الامتياز بخلاف تصور مفهوم موضوع
المنطق فانه مع تصور باقي اجزائه لا يوجب الامتياز ويمكن الحمل على المطلق
والمقيد بالنظر الى ما هو المتبادر من الكلام اعني ان يكون الغرض تصور موضوع
المنطق ولا يجعل وسيلة الى التصديق بهوا فتامل ثم ما ذكره المحشي من ان
الاحتياج المنطق ولا يجعل وسيلة الى مفهوم مفهوم هذا المركب الاضافي غير
مفهوم بل ... البعد اذ ليس في هذا البيان ما يدل على الاحتياج
الى التصديق بالموضوعية اصلا مع ان العمدة التي ... عليها المعصوم على
هذا التوجيه ولا ... بحث من وجه منها الا ان الضمير الذي في بعضهم

راجع الى الاحد راجع اليه الضمير في قوله في كلامهم والمشهور ان الاستاد
العلامة نسب كل من القولين الى احد في حاشيته على شرح الرسالة
الشمسية فالحكم بان مرجعهما احد سهو ثم الى من جواز حمل العام والخاص
على المطلق والمقيد وهو ما ينادي عليه عبارة القائل الاول على خلافه
اذ لا يدعي احد ان تمايز مفهوم العلوم بحسب تمايز الموضوعات بل
مرادهم ان تمايزه بحسب تمايز ما يصدق هذه المفهومات عليه واذ
ذاك كذلك كيف يمكن ان يحمل العام والخاص المتنوع عليه التمايز
على ذلك المعنى ومن غلطهما ان ما ذكره العلامة قدس سره من ان
المراد ههنا تصورات الموضوع دون تصور مفهومه ليس مبناه على
ما فهم من عدم كون كل منهما الجنس تمام الغرض ههنا ليرد عليه ما اورده
بل مبناه على كون الكلام الثاني توجيها للكلام الاول وكما ان الاول
وكانه قال لا يمكن حمل كلامه على هذا اذ كلامه في ذات موضوع المنطق
دون مفهومها كما عرفت آنفا من ان ما يتمايز به العلوم ما يصدق عليه
هذا المفهوم لا مفهومه ومنها منع كون مدار الحكم بالسهو على ما ذكره
من حمل العام والخاص على المطلق والمقيد من غير ان يحمل ذلك في زعمه
الى الصدق المذكور بل مبناه على تعليل كلام الموجه بذلك التوجيه
على كون العلم بالموضوع موجبا للتمييز ضرورة عدم تميز العلم بهذا المفهوم
كما عرفت سواء انضم اليه سواء جعل ذلك في زعمه الى الصدق او لم يحمل
ذلك في زعمه اليه ومنها ان الكلام ههنا فيما يتوقف عليه الشروع في العلم

على وجه البصيرة وصدق هذا المفهوم على المقدور موضوع المنطق ليس
بديهي فيحتاج الى البيان وهو المراد بقوله الحسي وهذا اعترض على التمثيل
كلحوق ادراك الامور الغريبة قيل اختلف في ان الحواس
مدركة كما ان النفس الناطقة كذلك او المدرك هو النفس فقط والى
الثاني ذهب الجمهور وتمثيل العارض لذات الانسان بادراك
الامور الغريبة انما هو على الرأي الاول دون الثاني واما التمثيل بان هذا
مبني على ان الانسان حقيقة هو النفس الناطقة فيا ما سلمه اللاحق الانسان
بواسطة جزئه الاعم بالجوهر نظرا اذ ادراك الامور الغريبة انما يكون
عارضا للانسان لذاته لا لجزئه لو كان عارضا له اولا وبالذات لا ان
يكون عارضا لجزئه اولا وبالذات وعارضا له ثانيا وبالعرض لا
يلزم من كون الحاسة مدركة كالنفس ذلك ولا من كونها غير مدركة انتفاء
ذلك في الحيوان يمكن الحاسة مدركة ويكون ادراك الامور الغريبة
عارضا للانسان بجزئه الى ان يكون عارضا بواسطة جزئه الذي
هو الحيوان وان لا يكون مدركة ويكون الادراك المذكور عارضا له
لذاته بلا واسطة قال بعض فضلاء زمانه اقول في النظر الاول المراد
بادراك الامور الغريبة ادراكها على وجه الغرابة فهو لا يحصل الا بكون الحاسة
مدركة ولا يمكن ادراك الامور الغريبة على ذلك الوجه عارضا للذات
الانسان لا لجزئه الذي هو الحيوان فان الحيوان لا يدرك تلك الامور على
ذلك الوجه فان وجه الغرابة انما يظهر اذا علم وجه عن جد بطلانه ويحص

سببه علم نظيره وذلك مفقود في الحيوانات ولا يراه الذي هو الناطق النفس
اذ العقول والنفوس الفلكية لا تدرك على هذا الوجه لعدم خفاء السبب عليهم
ثم القول القايل بنى كلامه على ان الانسان مركب من النفس والبدن
فاذا جعل الحواس مدركة كان ادراك الامور الغريبة عارضا لذاته
الذي هو ذلك المجموع واذا لم يجعل الحواس مدركة كان ذلك الادراك
عارضا لجزئه الذي هو النفس ولولا ذلك لبطل كونه مبنيا على ان الانسان
حقيقة هو النفس وح يظهر ان المعترض لم يجد بفهم الغايل الوجه
الذي قصده وانا اقول لكنه انه يرد عليه ان مراد هذا القايل
بادراك الامور الغريبة ادراكها على وجه الغرابة وان ذلك غير جايز
على الحيوان من حيث هو حيوان الا ان ذلك لا يضر المحشي المحقق العلامة
قدس سره اذ كلامه على تقدير كون الحواس مدركة لها على هذا الوجه كما
ينادي عليه عبارته حيث قال بل الظاهر اي حينئذ اذ كان الحواس
مدركة لها اذ من البين ان عروض هذا العارض ح بواسطة جزئه
الذي هو الحيوان ولا يقدح في ذلك عموم الحيوان لكون ذلك في الحيوان العجم
لكنه يرى ان العرض الذاتي قد يكون اخص من موضوعه ثم ما ذكره من
ان القايل بنى كلامه على تركب الانسان من النفس والبدن وان ذلك
ملزوم ان يكون معروض هذا العارض على تقدير كون الحواس مدركة هذا
الجوع ممنوع اذ ان اراد انه كذلك عارض لمجموع النفس والبدن فهو غير مسلم
المتعجب على التقدير المذكور انما هو عارض للحواس المدركة لهذه الامور

الغريبة

الغريبة لا للمجموع الذي هو المركب من المجرد والمادي اذ ذاك من المستحيلات
وان اراد ذلك عارض لمجموع البدن الذي هو مادي فحل بعد تسليم كونه عروضه
للكل بواسطة البدن الذي هو جزؤه واذ ليس هذا الجزء موجودا بل جسما ذا
حيوة فكان عروضه بواسطة جزئه الذي هو الحيوان وهو غير ما ادعاه المحشي
المحقق العلامة قدس سره ولعله يشير اليه امر بعض ان الانسان
اذا كان مركبا من النفس والبدن لكان مدركه بهذه الامور هو الحس الركان
عروض ذلك للانسان بواسطة جزء واذا كان مدركها الحواس كان
عروضها للانسان لذاته مع ان كلا من النفس والبدن جزء لهذا
المجموع والمراد بكل من المدركين اي مدركه بحسبه بالقوة
الا انه قد يدرك الامور الغريبة بقوله بالقوة لان العارض للذات
التي هي من مقتضيات ذاته فلا يجوز تخلفه عنه وادراك الامور الغريبة بالفعل
قد يتخلف عن الانسان فلا يكون عارضا له لذاته وقد يجاب اذ ليس المراد
المعلوم بالعارض لذات الموضوع هيهنا ان يكون هذا العارض من مقتضيات
ذاته حتى يلزم ان لا يتخلف عنها بل المراد به ان يعرضها اولا وبالذات
بلا واسطة في العروض سواء كان لازما له او لم يكن يرشدك الى ذلك ما ذكره
الشيخ في الالهيات من الشفاء بقوله فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود
بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه
الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج في ان يتقسم
اليها الى تقدم انقسام قبلها حاجة الجوهر الى الانقسام حتى

يلزم الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعضها غير مختصة كالعوارض الخاصة
مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه
ليس يحتاج الموجود في قبوله هذه الاعراض والاستعداد بها الى ان يتخصص
طبيعيا او علميا او خلقيا او غير ذلك قال بعض فضلاء زماننا قد يتركه
اول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان المقصد المذكور لو ذلك حتى يرد علينا ما اورده
لجواز ان يكون المقصد ان كونه عرضا ذاتيا لا ينافي غيره بخلاف الادراك
بالفعل فانه ربما ينافي الرسم فمثل ما ذكره مما كان العرض من المثال الصحيح
كان المقصد اظهر الا ان يعلم حاله والا فانا نقول ان هذا الكلام يشير الى الشيء
في قوة الشيء ولو لم يصرح بعد ذلك بما هو الحق عنده بقوله وانقسمه ما هو لازم
مثل قوة الضحك للانسان ومنها ما هو مفارق كالضحك فعوض من ذلك دفع الوهم
الذي وقع للمعترض في العرض الذاتي من انه يجب كونه عوضا مختص الذات
فما ذكره اولا من كلام غيره وما هو الحق عنده هو ما ذكره بعد ذلك فهذا الايراد لا
وجه له اذ لو كان الاعتراض على الشرح فهو غير موجه لما عرفت وان كان على صحة
الاعتراض على المنقول فهو بعينه اوردناه على آخر واما ثانيا فلان ما حمله
مرشدا الى ذلك من كلام الشيخ لا يدل على غرضه اذ قول الشيخ في العبارة المنقولة
اما العرض الذاتي في تلك الصورة فهو الانقسام اليها لا نفس تلك الانواع حيث قال
في الاول فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى ان يتم قبلها او
ذكر في الثاني انه ليس يحتاج الموجود في قبوله هذه الاعراض والاستعداد بها الى
ان يصير طبيعيا او علميا او خلقيا وليس فيه تصريح بان كل واحد من المذكورات

عرض ذاتي للموجود بل يحتمل ان يكون مراده العرض الذاتي حصة منه ما هو المقابل
من الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب بل الذي
يرشد الى ذلك هو ان مسائل العلوم قد يكون مطلقة وقد يكون محكمة كما صرح
به الشيخ في الشفاء فلو كان العرض الذاتي مطلقا من مخصصات ذات الموضوع او من
مخصصات ما هو المساوي له لم يصح المسائل في الموجهات وليس كذلك واما ثانيا
ففيه بحث من وجوه منها ان الادراك بالفعل لا ينافي الرسم لما كان معرفا له فيصح
تمثيل ما ذكره وكان المقصد لو وقع هذا التوهم يرد عليه ما اورده المحشي المحقق العلامة
قد تركه ومنها ان كون ما ذكره الشارح هنا في قوة الفعل وكونه ما هو الحق عنده
مما يجب ان يدفع هذا الكلام لو كان في كلام الشارح المذكور بعد ذلك ما يشعر بان
المراد بالعرض الشيء لو اسه اي معروضه وليس فيه ذلك بل فيه ما يشعر بخلاف
بحث من انه اراد بالواسطة الواسطة في الثبوت والعروض لا الواسطة في الاثبات
اذ توهم منه انه لا واسطة له في الثبوت والعروض لا الواسطة في الاثبات اذ فهم
منه انه لا واسطة له في الثبوت على العارض لجنس ذات الموضوع لعلة ثم ذكر
ايضا ان العرض الذاتي قد يكون لازما وقد يكون غير لازم فعلى ما ذكره من الاعتراض
المذكور ما لم يعني ان المراد بالعارض لذاته وبالواسطة ما ذا ولم يكن في كلامه
ما يدل عليه ذلك ومنها ان ما ذكره من ان ما نقل عن الشيخ عرض صالح للارشاد
وان العرض الذاتي في تلك الصورة هو الانقسام اليها لا نفس تلك الانواع
فهو من الغرائب لانه صرح بان الامور العارضة للموجود قد يكون كالانواع
كالجسم والكم والكيف وبعضها كالعوارض الخاصة كالواحد والكثير والقوة

والنقلي والحملي والجزئي والواجب والممكن ثم بين ان هذا هو الاحوج الى التوا[تها]
بعدم احتياج الموجود في عروض هذه الاعراض الى الانف قبلها او بحيثيتها
طبيعتها او تعليلها او خلقها كما ينادي عليه قوله فانه ليس بحاجة الى كلا الحو [ضعفي]
واني هذا ما نبه من ان العارض لذاته هو الانف الى اليها ومنها ان ما ذكره
من ان مسائل العلوم قد يكون مطلقة فان اراد به مسائل العلوم الحكمية
فيرد عليه ما حقق الشيخ في برهان الشفاء من انحصار المذكورة في العلوم الحكمية
اخص من الضرورية لاشتراط ضرورة ثبوت محمولها لموضوعها بالقياس
ذات الموضوع بل مع العنوان الغير المعتبر فلذلك مطلق الضرورية المطلقة
وان اراد به مسائل العلوم الغير البرهانية فذلك كما ذكره وليس بمحل الكلام
في الاول لا الثاني كالجسم بالنسبة الى الابيض قد يقال كون
الجسم اعم مطلقا من الابيض انما هو بحسب الوجود واما بحسب الصدق فهو
اعم من وجه لصدق الابيض على السطح ايضا كما سياتي ولما اختار ان الحجر
في الخارج المساواة هو المساواة بحسب الوجود اعتبر ههنا العموم بحسب الوجود
قال بعض فضلاء زماننا اقول الذي ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين ان البياض
عارض للسطح بالذات وبالحقيقة وينسب للجسم بالعرض وعلى هذا فالابيض
بالذات منحصر في السطح ولا يشمل الجسم والابيض بالعرض منحصر في
الجسم ولا يشمل السطح واطال المراد بالتمثيل هو الثاني دون الاول فان
الاعم ثم في قوله ولما اختار المعتبر في الخارج المساواة في المساواة
في الوجود اعتبر ههنا العموم بحسب الوجود خبط جلي فانه اعتبر في المسائل

مطلق

مطلق المساواة سواء كان في الوجود او في الصدق لا المساواة في
الوجود بخصوصها فالمناسب له ان يعتبر العموم اعم مما هو بحسب الصدق او بحسب
الوجود ومع ذلك لا يصح الحكم بان الجسم اعم من الابيض مطلقا اذ كما ان الجسم
اعم من الابيض اذا كان الجسم اعم من الابيض مطلقا بحسب الوجود
فالابيض ايضا كذلك اعم منه بحسب الصدق فيكون بينهما عموم من وجه باعتبار
ما هو اعم من الوجود والصدق فليتدبر وانا اقول فيه بحث من وجوه منها
انه قيد الابيض المذكور في كلام الاستاد بالابيض بالبياض بقوله بالذات
ليصح به الكلام المذكور وليس في كلامه قرينة ما يصح ان يكون
قرينة لحمله على هذا المعنى فينبغي ان لا يلتفت اليه المحصل ومنها ان ما ذكره
من ان المراد بالمساواة مطلق المساواة ان اراد به ان المراد في ذلك
في هذا المثال فهو ليس كذلك وان اراد به هذا المعنى في غير ذلك الموضع
فهو انما يمكن اعتباره لو امكن اطلاق المساواة على المساواة بحسب
الصدق والوجود باشتراك اللفظ وليس كذلك لما بينه الاستاد المحقق
قدس سره في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية من ان اللفظ انما يطلق
في الحمليات المتعارفة بمعنى ههنا انه اراد بالمساواة بحسب الصدق وفي الجسم
المتحيز اعم من الابيض مطلقا وهو لو صح لا يمكن رده بان هذا اللفظ
معنى آخر وبه احدهما اعم من الآخر من وجه اذ العموم المطلق بالمعنى منافٍ
للعموم من وجه بالمعنى الآخر فليتدبر ذلك كالحركة اللاحقة للابيض
فقد نوقش في تمثيل اللاحق بواسطة الخارج الاعم بالحركة اللاحقة للابيض لكونه

يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي
دون المعنوي والحمل لفظ المساواة
مشترك بين معنى المعنوي الاشتراك انما
مح

كالحركة اللاحقة للابيض مح

جسما بان المعروض ذات الاسفل لا بما هي الى دفع مفهوم الجسم ليس محل ع
عنه لانه مليس له ما يفهم ذات الجسم فالواسطة في العروض هي جسم ذات
المعروض فكيف يصح القول بالواسطة وتحصيل هذا المقام ان يجري في العارض
لا من اخص بل لا من خارج ليس ولا من اخص واجب بان المعروض ذات الا
سفل من حيث هو ذاته وما صدق عليه لا من حيث هي ذات الجسم وما صدق
عليه والا لم يكن الحركة من الاعراض اللازمة لها بل يكون من الاعراض
الغريبة لها ولا يشتبه في ان الجسم خارج عن ذات الاسفل من حيث
انها ذات الاسفل وان كان جنسا لها باعتبار انها ذات الجسم فاندفعت
المناقشة التي نشأت من ان الواسطة غير المعروض بالحركة
بالاعتبار وان كانت عينه بالذات وفيها نظر لما في المقام فالجواز
ان يكون الواسطة مفهوم الاسفل والجسم خارج عنه قطعا لا يقال
الواسطة معروض الحركة فلا بد ان يكون موجودا في الخارج ومفهوم الابيض
ليس موجودا فيه لانا لا نسلم ان مفهومه ليس موجودا فيه ولا مستقط
ولما في الجواب فلان ما صدق عليه الابيض هو الجسم فان اراد الحيثية
التقييدية كان الحاصل بان الجسم المقيد بكونه ما صدق عليه الابيض معروض
الحركة وان اراد التعليل كان الحاصل ان الجسم بسبب كونه ما صدق عليه
الابيض معروض الحركة وكلاهما غير مستقيم اذ لا محصل لهذا التصريح
معروضية الحركة بوجه من الوجوه وان اراد بها امرا آخر فليس حتى يعني
حاله قال بعض فضلاء زمانه اول ما يرد عليه تقدم تعرضه ههنا فكيف يعني

القوت

القاصرين الحيثية التقييدية على ان يوجد الموصوف وتقيد بالحيثية المذكورة
حتى يكون معنى قولهم الحيوان من حيث انه غير مخلوط بالفصل وقابل للخلط جنس
للانسان ان مفهوم الحيوان المقيد بهذه الحيثية جنس للانسان ولا يخفى
ان هذا المفهوم ليس جنسا للانسان ومعنى قولهم في علم الجد بنفسه
ان الجد من حيث انه حضر عنده بجد عالم ومن حيث انه حضر عنده
بجد معلوم ان مفهوم النفس مقيدا بالتقييد عالم ومقيد بذلك التقييد معلوم
ومن البين انه ليس كذلك اذ ليس بهذا المفهوم الاعتباري عالما وليس
هو عين النفس فليس علم النفس بعلمها لها بنفسها ومعنى قولهم الصورة
العقلية من حيث انها صورة مخصوصة حالة في نفس شخصية جزئية ومن حيث
انها مطابقة لكثيرين كلية ان ذلك المفهوم المقيد جزئي وهذا المفهوم
المقيد كلي ومعلوم انه ليس المراد ذلك بل المقصود ان العقل اذا لاحظ
شيئا واعتبره بوجه معين كان ذلك الشيء ماخوذا من حيث ذلك الوجه
ثم يسمى هذا او به المفهوم المقيد كما في قولك الحيوان من حيث انه مطلق او عين
النوع فان المراد به نفس مفهوم الحيوان وقد يراد به ما صدق عليه هذا
المفهوم المقيد كما في المثال الحيوان من الحيثية المذكورة فان المراد
به نفس مفهوم الحيوان الموجود في العقل بحيث لو لاحظ العقل وحده
غير مخلوط بالفصل وقابلا للخلط فان الحيوان اذا وجد في العقل كان
ممكنا بحسب هذا الوجود ذلك فهو جنس وان وجد فيه بحيث لا يكون
ممكنا ذلك بل يكون من شأنه عدم قبول الخلط فهو بحسب هذا الوجود مادة

ومعنى قول من قال انما الموصوف هو ذات الابيض من حيث هو ذات
لا من حيث هو ذات الجسم انما العقل اذا لاحظ فرد الابيض والغي عنه
كونه جسما فهو بهذا الاعتبار ابيض وما سوى مفهوم الابيض خارج عنه بهذا
الاعتبار لانه بهذا الاعتبار حصة من الابيض وكل كلي بالنظر الى
حصته نوع كما تري في موضعه فكذلك عروض الحركة من حيث انه ابيض نوع له
انه فرد الجسم يظهر لك ان عروض الكتابة للطبيعة ليس لما هو طبيعة بل
عارض لما هو فرد الطبيعة وهذا المثال مذكور في الشفاء مختصرا انما ذكره
من الدليل على عدم استقامة الوجهين لا يدل على نفي الوجه الاول اذ لا
يلزم على تقدير المعترض ان لا يكون للضوء مدخل في معروضية الحركة كيف
وهذا القائل يريد ان يجعله من جهة الحقيقة معروضا بالواسطة لا معروضا
بالذات على ان التحقيق ان بهذا الصنع لها مدخل في كون حكم الفرد معروضا
للحركة بالعرض اذ لو اعتبر من حيث كونه جسما لكان معروضا لها بالذات
وحاصل كلامه ان ههنا موردين مختلفين بالاعتبار احدهما الابيض
المخصوص والثاني الجسم المخصوص وعروض التحرك للاول انما يكون لاتحاده
مع واسطة عروضه للثاني اذ اتحاده به فان مراد التحرك هو الحركة الاينية
والمساوق في نظر الموصوف بالذات هو غيره كما ذكره الشيخ في الشفاء ان
نعتبر المفهومات الصادقة على الموصوف ما هي حتى صدق الحاجب سنخه
واما نحن ما عداه عن الموصوف بالذات فانه مثلث متساوي الاضلاع
في كلي فانه متساوي الزوايا التي يليهن فاذا فرض ما شاء كونه من كلي

في

في التساوي وكذا اذا اعتبرنا انه متساوي الاضلاع وهكذا الى سائر
الصفات فاما نفس المثلث حتى تساوي الزوايا لكن الى غيرها
لما هو المثلث فهو اصل التساوي فعلمنا ان المعروض بالذات هو المثلث
ثم يرد على المنع الذي ذكره اولا فان مفهوم الابيض موجود في الخارج
بناء على ما هو التحقيق من وجود الكلي الطبيعي على ما هو مذهب الحكماء وما ذكره
من ان الموصوف مفهوم الابيض الحمل مواطئ للتحقيق فان الموصوف بهما
بمعنى حمل الخارج والطبائع يحمل بعضها على بعض بان نظم النوع الاضافي
فرد للجنس الاضافي ولذلك قيل في تعريفه يقال عليها وعلى غيرها
الجنس في جواب ما هو والمراد من القول بهما الحمل لكنه خلاف ما قرره
في حواشي شرح التجريد من صدق الطبائع بعضها على بعض ما هو علة كما
هو دابه ولم يعبه لما فيه من تكرار البحث وانا اقول فيه بحث اما اولا فلان
ارادتهم حملوا مفهوم الحيث المعنى على هذا المعنى المفهوم ولا يلزم ان يكون
علمه الجسم وغيرها مثلا انما هذا المفهوم الاعتباري اذ ليس يجب ذلك الا
ترى انا نحكم على الانسان المتعجب بانه ضاحك ولا يلزم منه ان يكون هذا
المفهوم المحمول عليه عينه اذ لكان مفهوم الانسان مغاير المفهوم المتعجب
ولكنا نعم لا يلزم ان يكون الضاحك هذا المفهوم الاعتباري الموجود
في الذهن بوجود منها بوجود الضاحك وان ارادوا انهم حملوا عليه ما صدق
هذا المفهوم عليه بنوع ادم فيذهب حينئذ الى ما صدق عليه هذا المفهوم
الاعتباري كونه كلا ترى انا نقول ان الانسان الكاتب من حيث كونه كك

شرکة الاصابع بالعم ولا نعني ان مجموع الصفة والموصوف کونه کذلک بل نعني به
ان المتصف به من حیث هو کذلک کذلک فیکون المحکوم علیه بحسبه من الموصوف
بهذه الصفة لا مجموع الموصوف والصفة واما ثانیا فلانه لو سلم ان المراد
عندهم مجموع الصفة والموصوف فلیس فیه ایضا خلف اذ من غیر قد یعرف
بان المراد منه قد یکون ایضا کذلک کقولنا الحیوان من حیث هو ناطق کذا
واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله ای شیء اخذ الوحدة واعتبر بجهة معنی کان
ذلک الشيء ماخوذا من حیث هو ذلک المعنی ان ذلک کونه کذلک اذا کان المعنی بهذا
الوجه معنی قیدا او حتی یکون مفهوم الحیثیة بهذه الحیثیة الانسان الاسود او
الاسود مثلا فهو عین ما ذهب الیه الخصم دون وزنه وان اراد به ان
ذلک کذلک اذا اخذ الوحدة واعتبر بجهة آخر کان یلاحظ الانسان ثم وضع
موضوعا وحمل علیه کالضاحک والکاتب وقیل الکاتب کذا اولیس کذا
فاحدهم لم یذهب الی ان فیه قیدا وفضلا عن ان یکون هناک حیثیة محضة واما
رابعا فلان احدا منهم لم یذهب الی ان النوع کالانسان هو الجنس المقید
بقید کالحیوان المقید بالناطق اذ النوع هو مجموع الجنس والفصل لا احدهما
المقید بالآخر واما خامسا فلانه ان اراد ان المراد من الجنس بهذه
الحیثیة لیس ما صدق علیه هذا المفهوم الاعتباری بل نوع او لیس لزم حینئذ
الحکم علی الانسان الکاتب من حیث هو کاتب معلوم سوی ما یسمی من الترکیب
الاعتباری وان اراد ان المراد منه هذا المجموع حیث کان موضوعا بهذا
الوصف نعم ولا یلزم منه ان یکون المحکوم علیه هناک الا ما هو سوی هذا المرکب

النقشدي

النقشدي واما سادسا فلان ما هو المراد من الحیوان بعینه حتی یحکم علیه
بانه جنس انما هو هذا الحیوان بعینه ولیس کونه کذلک والا لکان کل حیوان
جنسا وهو باطل قطعا واما سابعا فلان فرد الشيء من حیث هو فرده لو
استدعی ان یخرج عنه کل ما هو خارج عن مفهوم هذا الشيء لکان کل کلی ذاتیا
بل نوعا بالقیاس الی افراده ولیس کذلک کیف ولو لم یکن الا کونه کذلک
لا مع قولهم الجنس مقول علی کثیرین مختلفین بالحقیقة فی جواب ما هو اذ ما
صدق هو علیه من حیث هو کذلک لیس یدخل فیه امر آخر سوی ما هو داخل
فی مفهوم الجنس علی ما هو زعمه فلا یکون نوعا او نوعا التی یجب ان یشتمل علی امر
آخر سوی مفهوم ما هو جنس له واما ثامنا فلان ما ذکره من ان مجرد ما یحرکه
لا یقتضی من حیث انه فرد الجسم لو تم فانما یدل علی ان الحیثیة فیها تعلیله
غیر مقصودة وکلامه فی الحیثیة المقیدة فلا یکون قوله هذا استبعادا مما
هو بصدد اثباته وبالجملة الحصر فیما ذکره بینهما لیس الا ان بینهما فرقا احدهما
فرد الانسان من حیث هو فرده مع قطع النظر عن خصوصیة حسیة وثانیهما فرد
الجسم من حیث انه فرد له مع قطع النظر عن انه فرد الانسان وهو من حیثیة الاول
معروض الحرکة بالذات ومن حیثیة الثانیة معروض لها بالعرض وبالی الاسطر وعایه
ما لزم من ذلک ان یکون معروض الحرکة لاحدهما فرع معروضیة الحرکة للآخر ولا یلزم من
ذلک ان یکون الحیثیة فیهما مقیدة نعم لو قیل ان الحیثیة فیهما تعلیلیة لکان
له وجه ومع ذلک لا یکون هذه الحیثیة حینئذ بناء کلام الخصم علیه ولا یلزم
منا انه ان یکون المقصود مدخل فی کون احد الامرین معروضا للحرکة بالعرض

واما ما اورده من المحذور العبارة لا يعلم منه الا كون احد الامرين معروضا
بالذات والآخر معروضا بالعرض ولا يدل على ان الجسم فيما نحن فيه المعروض
بعينه ولا على ان الجسم دخلا في كون هذا الامر باحد الاعتبارين معروض
الحركة بالذات وبالآخر معروضا لها بالعرض وانما يكون كذلك لو كان معروض
الحركة الذي هو فرد الابيض من حيث هو فرد له الجسم الابيض وقد قال
انه ليس كذلك اذ معروضه ليس الافراد الابيض الخارج عنه الجسم فلا يكون
المعروض غير الجسم المقيد بكونه ما صدق عليه الابيض والكلام ليس الا فيه
واما ثانيا فلان ما اورده من ان المحشي المحقق العلامة قدس سره صرح حمل
الطبائع بعضها على بعض هو اتحاد بلا امتياز يرشدك الى ما الرجوع الى
هذه الحواشي وما سبق من ان المحكوم عليه بالحقيقة في كل قضية محصورة وطبيعة
وبهذا انه المفهوم لا هو فرد له فيه امثال ذلك الى امثاله انما هو من حصة
الغلط هذا التعبير لو المثل الجمهور بان زيد فيه اعتبار اللحوق قيل ليس المعروض بمجرد
اللحوق بل من جعل القسم الاول مشتملا على نفي الواسطة في اللحوق بل هو
المعتمد في المعروض وانما زاده اعتبار اللحوق فلم يجعل واجبه بل يحث يمكن
ان يرد عليهما بناء على دعوى اشتمال الواسطة عليهما وفيه نظر اذ الوسط المفرد
في دليل الجمهور شيئا في شيء وهو ان المعروض بسيط ومضافا في شيء آخر
وهو ان يكون المعروض لذات الموضوع لا بواسطة وقد اعتبر اللحوق في الوسط
الماخوذ في دليل الجمهور في كلا المشتق وجعل القسم الاول مشتملا على نفي
الواسطة الماخوذ في دليل الجمهور كلا في اللحوق اشارة الى اعتبار اللحوق

الوسط

الوسط المثبت وبالجملة انا لا نسلم ان هذا لامر وراء اعتبار اللحوق الوسط
فما قال بعض الفضلاء في زمانه اقول لا اشعار في كلامه قدس سره بان المعتبر
مجرد اعتبار اللحوق اذ من المعنى ان المعروض من ذلك خروج العارض فلا لام
المساوي من العارض بواسطة وذلك انما يحصل بالوسط بالمعنى على غير الاول
بل بمجرد اعتبار اللحوق في الوسط من جعل القسم الاول مشتملا على نفي
الوسط فكيف يسمى ذلك الامر اللازم على هذا التقدير فلا اعتبار على
ما ذكره قدس سره ولا حاجة الى الزام انه ليس امرا وراء اعتبار اللحوق الوسط
اذ فيه ما فيه والما قيل من التبار زيادة اعتبار اللحوق يمكن ان يرد عليه بناء على
دعوى اشتمال الوسط عليه غير مسلم لان الكلام على التقرير الاول
المشتمل على اعتبار الزيادة دون الثاني بالذي ذكر فيه انه معتبر في معنى الوسط
فيه هو انا اقول ان ما ذكره من ان الاشعار في كلامه قدس سره بان
المعتبر مجرد اعتبار اللحوق هذا بعينه في عبارة العلامة قدس سره حيث قال
هذا المعتبر لو المثل الجمهور بان زيد فيه اعتبار اللحوق الى آخر ما ذكره على حاشية
اذ قوله هذا صريح في ان المعتبر انما هو فيه لا غير في او آخره والحاصل ان العرض
الذاتي لما كان قسمين احدهما ماله واسطة والآخر ما ليس له بواسطة وتوهم
بعض ان الواسطة المعتبرة هاهنا اعم من المثابتة واعرف الا اللحوق
والحمل منه كلامه قدس سره اشعار بذلك الحصر فيكون المراد ان الحصر هاهنا
امر وراء اعتبار اللحوق واقسامه توجه هو الابيض المحمول على الجسم
بواسطة حمله على السطح قيل فان قيل كيف يعلم ان البياض ساري في اعماق الجسم

فالابيض يحمل على الجسم اولا وبالذات لا بواسطة السطح المباين
قلت المراد ان البياض يحمل على السطح وبواسطته يحمل على الجسم
لان البياض لا يعرض للجسم اولا وفيهما نظر اما في السؤال فلان
البياض قد يحدث من تعاكس الاضواء من بعض السطوح الى
بعض آخر كما في الثلج والزجاج المدقوق حتى لا يحتمل في موضع دون غير
سار في اعماق الجسم واما في الجواب فلانه قرر ان البياض حاصل في
اعماق الجسم وادعى انه لا يعرض له اولا وذلك ع لان البياض السارى
في اعماق الجسم ليس عارضا للسطح اصلا والظاهر انه عارض
للجسم قال بعض فضلاء زمانه اقول قد جعل قوله قدس سره المحمول
على الجسم قيدا مخصصا الابيض حتى يكون معناه الابيض بالبياض
السارى في اعماق الجسم وذلك مما يمجه الطبع السليم والتمسك انما
هو المفهوم الابيض والمحمول وصف له بما يظهر به انطباق المثال على
الممثل وليس معناه الابيض المخصص بهذا المحمول كما يشهد به تتبع موارد
استعمالات امثاله مثل قولهم في مثال المحمول بالعرض المتحرك المحمول
على السفينة اولا وبالذات وعلى الجالس فيها ثانيا وبالعرض الى
غير ذلك على ان للخصم ان يمنع كون الحادث من تعاكس الاضواء بياضا
حقيقة بل امرا متخيلا من قبيل اغلاط الحس كما ذهب اليه جماعة بل
التحقيق في الجواب ان يقال انه مبني على مذهب الشيخ وغيره من المحققين
من ان الالوان انما تقوم بالسطح وليست سارية في اعماق الجسم بل انما

يحدث في السطح اثر ظهوره وحدوث السطح وانا اقول انا لا نسلم
ان المحشى المحقق العلامة قدس سره جعل قوله المحمول على الجسم قيدا مخصصا
الابيض ليكون معناه ما فهمه اذ معنى كلامه ليس الا ان مفهوم الابيض
قد يعرض لبعض من الاشياء لذاته وقد يعرض لبعض آخر لا لذاته بل هو مثل
انما هو بعروضه بالاعتبار والثاني لا بالاعتبار فالاول والاعتبار من ادوات
هو شامل لهما وليس في ذلك ما توهم من ان قد تقيد مفهوم الابيض كيف
لا ولو لم يكن الامر كذلك لكان التمسك بما يعرض للشي بواسطة الامر الاخص
تقيدا ولم يحصل به المدعى واما منع ان البياض الحاصل من تعاكس الاضواء بياض
فهو امر يكذبه الحس فلا ينبغي ان يلتفت اليه المحصل اذ الكلام ليس الا فيما
يطلق عليه الابيض سواء كان بياضه حقيقيا او تخيليا واما ما جعله
الوجه فهو انما يكون موجها لو كان ما نسبه الى الشيخ صحيحا وليس كذلك كما لا
يخفى على من له ادنى وقوف بكلامه سيما من طالعات مباحثه
وعلى الاول من قبيل وصف الشي بحال متعلقه بخلاف الثاني وانما يكون كذلك
اذا لم يكن نعتا لمدرك الشي بالحقيقة كالحسن في قولك زيد حسن غلامه
اما اذا كان نعتا له بالحقيقة ايضا كالتحرك فانه نعت للانسان بالحقيقة
كما انه نعت للجسم كذلك فلا يقال انه وصف للانسان به وصفه بحال متعلقه
وما نحن فيه من هذا القبيل قال بعض قال بعض فضلاء زمانه اقول السند
الذي ذكره لا يرد على اصل المنع لان الكلام في انه هل هو نعت له بالحقيقة او نعت
له بما هو حال متعلقه فايراد احد الشقين في معرض السند مع الشق الآخر

لا تخلو عن كلام كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اتحاد الماشي مثلا بالانسان بواسطة
اتحاد الحيوان به فان اتحاده بالجسم انما هو بالحيوان ولو كان الجسم متحدا
مع الانسان نسبت ذلك الاتحاد اليه وعروضه للانسان هو بعينه عروضه للحيوان
لكن ينسب الى الانسان بواسطة اتحاد الحيوان به وتنصيصه الى العارض
منهما يعني الى الخارج المحمول كما ذكره وا الماشي خارج عن الحيوان والانسان
معا لكن حمله اي اتحاده اولا بالذات مع الحيوان واتحاده مع الانسان
بواسطة اتحاده بالانسان قد نظر هذا العروض في كونه بالذات وبالعرض
العروض بمعنى القيام كاللون بالنسبة الى السطح فانه عارض بالجسم للسطح
على مذهبهم وليس نسبة ذلك العروض الى الجسم الا بالعرض وهذه الاعتبارات
الملحوظة للحكماء كما يظهر من تتبع علومهم كانت مهملة لدى اهل العرف العام
وانا اقول الاقسام الثلاثة الذي ذكره لا يرد على اصل المنع الذي كان
هناك منع وما ذكره في بيانه لا يدل على ذلك وانما يكون كذلك لو كان المذكور
في معرض سند المنع ما توهمه وليس كذلك اذ محصل كلامه ان وصف الشي
بحال متعلقه وصف لا يكون موصوفه بالحقيقة الا متعلقه كما في زيد حسن
غلامه او ما على الحسن موصوفه ليس الا الغلام ولذا لا يطلق على
زيد الا اذا انتسب اليه واذ ليس الامر في الابيض المطلق على الجسم اذا
كان بياضه عارضا لسطحه كذلك اذ الابيض كما يطلق على السطح كذلك
هو بعينه يطلق على الجسم ويوصف به بحسب ذكره يقول انه ابيض اذ لا
المعنى ان الابيض ليس الا السطح ويقال انه ابيض ولا يقال بانه ابيض وان سطحه

ابيض

ابيض وكذا الحال في جميع صور يكون عروض الامر لامر بواسطة امر آخر
اعم او اخص او مباين له اذ الموصوف بها حقيقة هو الواسطة وذي الواسطة
معا ولا يقال ان وصف احدهما وصف له بحال متعلقه كيف لا ولو قال
احد ان المتحرك في قلب الانسان متحرك وصف له باعتبار متعلقه لم يقبله
اهل العرف العام والخاص الى ان كرهه فلا يكون وصفه بهذا النحو وصفه
باعتبار حال متعلقه وما ذكره من ان الخارج كالماشي لما اتحد مع الحيوان
والانسان الا ان اتحاده مع الاول منهما بالذات واتحاده مع الآخر
بواسطة فهو لا يوجب وصف احدهما باعتبار حال نفسه ووصف
الآخر به باعتبار حال متعلقه وانما يكون كذلك لو كان وضع اللفظ
لمعنى لا يشمل كلا القسمين وليس كذلك كما لا يخفى على من له ادنى
وقوف بعرف اللغات واوضاعها كيف لا وهم لا يتوقفون في الحكم
ذلك ولذا لم يقل احد ان اطلاق الضاحك على الانسان اطلاق
مجازي باو بالحقيقة ليس فرض لو كان واحد منهم لا يقول ان اطلاق الاسود
والابيض على الجسم اطلاق مجازي اذ الاسود والابيض بالحقيقة سطحه
فظهر ان هذا انما نشاء الاشتباه ومنشاؤه عدم الفرق بين وصف
الشي باعتبار متعلقه ومن وصف الشي باعتبار حاله وحسبان ان ما هو
عارض لشي بواسطة عروضه لامر آخر انما يوصف به الشي باعتبار
حال متعلقه وليس كذلك اذ البياض مثلا وان كان يعرض الاجسام بواسطة
الجسم التعليمي الا ان وصف الجسم به ليس باعتبار حاله او هو الجسم ايضا شاهد

كما ان ضمنه التعليمي انضم كون كما لا يخفى ملتسان اريد بالسطح ما صدق
هو عليه قيل لكن في تزييف هذا الجواب النقض بما ذكره في تمثيل العرض
اللاحق للخارج المساوي اعني الضحك العارض للانسان بواسطة التعجب
والحل بان يقال لا نم ان ما صدق عليه السطح هو الجسم بعينه بل الجسم من حيث
انه معروض للسطح وهو غير الجسم من حيث هو فاذن المثال المطابق للمتن
السائر بها المتحرك الحوال على حاله السفينة وهي منافية لروح سند السؤال
بعد هذا ولا احتياج الى ذلك الجواب الذي يستلزم الخروج عن عرف
القوم وفيه نظر اذ نختار في صورة النقض بان ما هو معروض الضحك
اولا وبالذات هو مفهوم المتعجب الموجود في الخارج وهو ان كان هناك عين
الانسان لكنه من حيث انه متعجب واسطة في عروض الضحك اولا و
بالذات هو مفهوم المتعجب الموجود في الخارج وهو ان كان هناك عين
الانسان لكنه من حيث انه متعجب واسطة في عروض الضحك له لا من حيث انه
انسان ولا نسلم ان نختار ان ما هو معروض للون اولا وبالذات هو
مفهوم السطح الموجود في الخارج لانه عين الجسم فيه واللون انما يكون عارضا له كما
نسبت اليه الاشارة عارض للسطح اولا وبالذات كما لا يخفى على من له صحيح
واما المنع مدفوع بان عروض السطح للجسم وان كان بسبب الصدق السطح
عليه لكن صدقه عليه لا يتوقف على بعده مثل كالتعجب فانه سبب لعروض
الضحك للانسان ولا يلزم منه الانسان بمعنى يصدق عليه الضاحك
اذ الضاحك يصدق عليه مجردا عن هذا التقييد فاذن يصح ان ما صدق عليه السطح

جسم

جسم ثم رد المثال الذي ذكره هذا القائل بان المتحرك المحمول على السفينة
مغاير للمحمول على جالسها لان حركتها ذاتية وحركته عرضية والحركة الذاتية والعرضية
نوعان متباينان من مطلق الحركة وهذا الرد مردود بان التنافي بين الحركة
الذاتية والعرضية يستدعي ان لا يكون حركة واحدة ذاتية لمتحرك وعرضية
له ايضا ولا ينافي ان يكون هناك حركة واحدة من ذاتية لمتحرك وعرضية
لمتحرك آخر كما ان التنافي بين العارض بسطا والعارض بغير وسط يستدعي
ان لا يعرض عارض واحد لمعروض واحد بوسط وبغير وسط ايضا ولا ينافي ان
يكون هناك عارض واحد يكون عروضه لاحد المعروضين بوسط وللمعروض
آخر بغير وسط قال بعض فضلاء بان اقول ما اورده في هذا النظر الى قوله
فهذا الرد مردود هو كلام غيره ولا يعرض بينهما الا فيه فليطلب من حواشيه
شيئا وما اورده في هذا الرد لا يرتبط به لان حاصل الرد ان الحركة الذاتية
والعرضية ذاتيتان متباينتان نحو انه يمتنع ذلك لان الحركة العرضية هي
بعينها الحركة الذاتية لموضوع تنسب الى آخر له علاقة مع موضوعه فان
الحركة العارضة للسفينة حقيقة هي التي نسب الى الجالس بالعرض وما ذكره في
الجواب يمنع بعد تسليم معها الخصم ادعى التنافي بين الحركة الذاتية والعرضية
لا التنافي بينهما واما اقول اولا وسلمنا ان هذا الذي ذكره وذكر ذكره هو
كلام غيره لما ان لا نسلم ان له في حواشيه كلاما على ذلك والسند حواشيه
المقروءة عليها التي للشافي رسالة بلا مرتبة اللهم الا ان يقال ان هذا في حاشية
ليس بغيره ويتوقف عليها لكونها في وقتها المتحدة وما اورده من ان هذا

الرد لا يرتبط بما هو مورد به فهو اول دليل على انه لم يفهم كلام هذا القايل
فضلا عن ان يكون الكلام عليه اذ هذا القايل فراد من المفهوم من المتحرك
المحمول على السفينة غير المفهوم من المتحرك المحمول على جالسه واستدل عليه
بمغايرة الحركتين اللتين لان هذا انما يصح ذلك لو لم يجز ان يكون حركة
واحدة ذاتية لا عرضية فما ورد عليه المحشي المحقق العلامة قدس سره ان هذا
انما يصح ذلك لو لم يجز ان يكون حركة واحدة ذاتية لاحد عرضية للآخر
وليس كذلك فهو معنى ما اورده هو عليه وهو مع انه لم يرد عليه بل يرد عليه
راد عليه واخر هو ان ما ذكره قدس سره غير معتمد برهم بينهما احد من ان
كلام الراد حيث قال ان مفهوم المتحرك المحمول على السفينة غير مفهوم المتحرك
المحمول على جالسها لان حركة السفينة ذاتية وحركة جالسها عرضية بيان لكنه
ان مغايرة احد المفهومين الآخر انما هو لمغايرة الحركتين فيكون فيه دعوى
مناف به لا يمكن ان مفهوم المشتق من احدهما غير المفهوم من المشتق من الآخر
فصح الجواب بانه ليس بينهما منافاة يوجب ان يكون المفهوم من المتحرك
في الموضعين امرين متعددين نعم يتعلم . لا يوجد في غيره المراد
غيره الذي لا يكون واسطة في عروض هذا الحال للموضوع لا مطلق الغير
لئلا ينتقض بالانفصال فانه يوجد في السطح الذي هو غير الجسم ومطابره قال
بعض فضلاء زمانه اولا قد ذكر هذا القايل عند قوله هو الانفصال المحمول على
الجسم بواسطة حمله على السطح ان المخصوص بالسطح هو الانفصال بالساهي الحادث
من تحاكي الاضواء من بعض السطوح الى بعض آخر كالثلج والزجاج المدقوق

والتمثيل

والتمثيل الابيض بهذا البياض لا بالبياض الساري في اعماق
الجسم فلتعامل ان يقول عليه فليس ما ذكره المخصوص بالجسم الابيض الساري لا يصدق
على الجسم فلا حاجة الى تخصيص الغير فانه تخصيص من غير قرينة وانا اقول
هذا من اصل الحمل وفساده من حق الاصل لو قدر ادعى العلامة ان المبحوث
عنه في العلم انما هو احوال الموضوع التي لا توجد الا فيه وادعى الاحوال التي
ان تعلقها احوال يوجد في غيره كالضحك العارض للانسان بواسطة
التعجب والبياض العارض للجسم بواسطة السطح اراد المحشي المحقق العلامة
ان غير الذي هو المراد من الغير هنا لئلا يتوهم خلاف ما هو المراد منه فقال
المراد غيره لا يكون واسطة في العروض لئلا ينتقض بالانفصال العارض للجسم
بواسطة عروضه للسطح فما اورده مثال لا يعرض للشيء بواسطة غير
يكون واسطة في العروض لئلا ينتقض بالانفصال العارض للجسم بواسطة
عروضه للسطح فما اورده مثال لما يعرض للشيء بواسطة غير يكون واسطة
في العروض فهو قد حسب ان الغير لا يكون واسطة في العروض فبنى عليه كلامه
هذا ولم يعرف ان هذا الاعتراض ما ادعاه لو سلمنا تمامية اذ الضحك امر
عرض للغير الانسان وقد بحث عنه في العلم فلا يكون المبحوث عنه الا يوجد
في غيره ولا يكون وجود آخر يتوسط نوع مندرج تحته الحال ان الضحك
ان كان عارضا للمتعجب بواسطة نوع تحته كان نوعا عن سائر التعجب العارض
للجسم بواسطة الانسان وان كان عارضا للذاتية لا بواسطة نوع مندرج تحته
كالجوهر والكم والقوة والفعل العارضة للموجود المطلق كان عرضا ذاتيا

قال الشيخ في الهيات الشفا فالموضوع الاول لهذا العلم الموجود بما
هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور
له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في ان تقسم اليها الى
ان يتقسم قبلها احتياج الجوهر الى ان يتقسم حتى يلزم الانسان الى الانسان وغير
الانسان وبعضها له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل
والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض
والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او خلقيا او جلفيا او غير ذلك قال
والانسان
بعض الفضلاء ربما اقول فيه نظر اذ يلزم ان يكون فصل النبات والحيوان
خارجا عن الحكمة الطبيعية لكون محمولاتها اعراضا غريبة بالنسبة الى الجسم الطبيعي الذي
هو موضوع الفن بناء على ما ذكره وكذا مباحث الفلكيات والكليات كعدم
الطبيعي
قبولها الخرق وعدم قبولها الحركة المستقيمة والاشكال والالتيام على اجزائها
الى غير ذلك وكانا قد ذكرنا في بعض الحواشي وجه الشيخ عن ذلك وانا اقول وبحث
انه هذا انما يلزم لو كان فصل النبات والحيوان عارضا للجسم بعد صيرورته
نوعا حقيقيا وليس كذلك اذ التي بالفصل يصير نوعا معينا فلا يكون عروض
هذه الفصول له بواسطة نوع كما ان عدم قبول الخرق والالتيام وعدم قبول الحركة
المستقيمة والاشتعال على اجزائها الطبيعية لا يعرض للجسم بواسطة نوع معين ضرورة
عدم اختصاص هذه الاوصاف بنوع معين من الجسم لكونه عروضها للجسم لا
نوع معين ضرورة عدم اختصاص هذه الاوصاف بنوع معين من الجسم لكونها
عروضها للجسم بواسطة نوع معين اذ هي انما تعرض لجميع الافلاك الكلية والجزئية

لونا

نوعا والماوجد بعض تلامذتي انه ذكره في بعض حواشيه فقد عرفت ما فيه والاحتجاج
له الى الاعادة والشبهة اي الاشتباه قد يقال انما قدمه لان
التعليل يحسن احدهما المصدري والآخر بالفعل به والمراد بهنا
الاول لان بعدم الفرق المذكور انما يحدث الاشتباه لا يحدث الاشتباه الا
لا يحدث الاشتباه الا بعدم الاعراض بالفاعل بعض الفضلاء ربما اقول هذا وان وافق
اصل اللغة لكن الشبهة كثيرا ما تستعمل في عرف المحصلين بمعنى الاشكال بل كان
هذا المعنى المتبادر فلو اجرى على هذا المعنى المتعارف لم يكن فيه شبهة وانا
اقول انا لو سلمنا ان الشبهة يطلق على الاشكال فهي انما يكون ان يحمل عليه ان
كان هناك اشكال وليس كذلك اذ الوسط قد اعتبر في هذا المقسم كان
لم يعتبر ان يحمل هذا التعليل في وقع الاشكال على نفي لا يمكن ان يكون
المراد بهنا فتدبر قوله وقال ان الشبهة اي الاشتباه انما نشأ من عدم
الاشتراك وانا اقول المعنى ان ليس له بهنا اشكال لانه ليس لنا ان يعتبر الشبهة
يكون فيه شبهة فما ذكره من انه كما هو المشهور في هذه الحواشي وغيرها
سهو ليس معناه الا الاشتباه بلا شبهة اللاحق بتوسط امر
الاعم ليس عرضا ذاتيا وقد قال ان اراد به ليس عرضا ذاتيا بالمعنى المتأخرين
فهو خلاف الواقع وان اراد انه ليس عرضا ذاتيا عند المتقدمين فهو غير
نافع اذ التوزيع انما هو للمتأخرين وان اراد انه ليس منه بحسب نفس الامر
بغير المصطلح ثم نفس الامر فيما اصطلحوا عليه فهو راجع اما الى الاول
او الى الثاني واجيب بان المراد ليس منه نظرا الى ما هو المستحسن وحاصله

انه لم يحسن عده منه وما ذكره من العلة انما يفيد عدم الاستحسان وهذا
النوع من الدخل في هذا المقام مقبول لان جعل بعض محمولات الاعراض
ذاتيا وبعضها عرضيا انما هو امر استحساني وقال بعض فضلاء زمانه
اولى من البين ان المتاخرين لم يريدوا بما ذكروه من ان العارض
للجزء الاعم عرض ذاتي انه منه بحسب الاصطلاح الخاص بهم حتى يكون
حاصل كلامهم انا اصطلحنا على ذلك على خلاف اصطلاح المتقدمين
بل بعد ان تقرر عندنا اهل الصناعة انه لا يبحث في العلم الا عن الاعراض
الذاتية حاولوا تعيين الاعراض الذاتية فبعضهم وهم اكثر المتاخرين
اعتقدوا ان العارض للجزء الاعم داخل فيه والمحققون ذهبوا
الى انه اشترطوا المساواة وجعلوه خارجا عنه داخلا في الاعراض
الغريبة فالنزاع انما هو في تعيين ما هو مراد اهل الصناعة والاستحسان
المذكور باعث للمصطلح على ذلك ولعل منشأ اكثر المتاخرين ان
محمولات المسائل قد يكون اعم من موضوعاتها كالرفع بالنسبة الى
الفاعل والحكم بالنسبة الى الرواة فاسندوا محمولات العلم على محمولات
المسائل فحكموا بان العرض الذاتي قد يكون عارضا للاعم ولما طردوا
الا ان المراد بالذاتية يعني ان يكون مستندا الى الذات والذاتي
خصصوه بالعارض للجزء الاعم محافظة على تعميم النسبة المذكورة
وانا اقول حيث ان الاولى ان اراد ان مرادهم منه ليس هذا
على ما هو المشهور فهو افصح كلام العلامة في هذه الحواشي [illegible]
حواشي على

شرح الرسالة الشمسية يبادي على خلافه وان اراد ان مرادهم منه غير ما هو المشهور
المتعارف فيجب انه كذلك الا ان هذا الابرام كلامه اذ بناء كلامه
هنا على ما شهر منهم لا على هذا التاويل البعيد الذي لا يذهب اليه احد واما
ثانيا فلانه ان اراد انهم اعتقدوا ذلك بتصريح القدماء فهو وليس
يلزم من ذلك ان يكون لهم في ذلك مخالفة معهم اذ هم كالقول بذلك
القدماء يتوقف به كما لا يخفى على من له وقوف بكلامهم غاية الامر انهم
يتوقفوا ان كل محمول كذلك وجب ان لا يستعمل في العلم الا
بعد تخصيص ما قد فعلى اغمضه وان ارادوا انهم اعتقدوا ذلك الا ان
فلا معنى لنسبة الاصطلاح الا اذا كان مسلم ذلك منهم والقول بانهم لم يسموا
مصطلحين عليه كما دان لا يجمع واما ما جعله منشأ لذلك الوهم فهو ما
لا يمكن ان ينسب لامثال هؤلاء المحققين فالحق انه يقال ان القدماء
لما جعلوا الاعراض الذاتية لموضوع العلم اعم من ان يعرض له بواسطة
الجزء الاعم واشترطوا استعمال العارض له بواسطة الجزء الاعم بشرط
ولم يصرحوا به في بعض المواضع اعتمادا على ما فصل في مطاويه وتبعهم
المتاخرون فيه توهم بعض ان لهم فيه اصطلاحا اخر وليس كذلك فالحق
ان يقال ان اراد انهم ذهبوا الى ان الاعراض العارضة للموضوع بواسطة
الجزء الاعم اعراض ذاتية يبحث عنها في العلوم بعد ان تخصص بما هو موضوع
لها فهو وليس يلزم منه ارتكاب امر غير مستحسن وان اراد انهم ذهبوا
الى ذلك على هذا الوجه فهو اذ لا يلزم من عدم هذا منه ان يكون التوهم فيما هو

شرطه تدبر تعلم ومحصوله انه اذا اجعل اللاحق بتوسط الجزء للاعم
لو كان محصول ما ذكره الشارح ههنا ذلك لكان الخلل اللازم اختلاط مسائل
العلمين لاختلاف الغرض فالملائم قول الشارح لكان موضوع الكم لا العدد
ولهذا كتب العلامة على الحاشية قوله يعني يلزم ههنا شيئان احدهما ان
يكون ذلك الجزء الاعم موضوع العلم لانا فرضناه موضوعا له والثاني
ان محصوله انه اذا اجعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية
وينظر صاحب العلم في موضوعه من حيث انه الجزء الاعم لكان ذلك الاعم
موضوعا لانا فرضناه اذ انما ينظر صاحب العلم فيه من حيث انه ام فذلك
الام موضوعه كالعدد فانه موضوع علم الحساب لان الحاسب ينظر فيه من
حيث انه عدد وفيه نظر لانه ان ادعى الكلية في قوله انما ينظر صاحب العلم
فيه من حيث انه ام فذلك الام موضوعه كالعدد فانه موضوع علم الحساب
لان الحاسب ينظر فيه من حيث انه عدد وفيه نظر لانه ان ادعى الكلية في
قوله انما ينظر صاحب العلم فيه من حيث انه ام فهذلك الام موضوعه فغير
مسلم وان ادعى الجزئية فغير مفيد قال بعض الفضلاء وانه اقول لكون احدهما
لازما لا ينافي كون الآخر لازما وما ذكره من الحصر في قوله الدليل على
لزوم الخلف الذي ذكره الشارح لانه لو جعل موضوعها الاخص دون الاعم
لزم اختلاط مسائل العلمين فلا بد ان يجعل موضوعها الاعم لا الاخص
مع خلاف المفروض فظهر الملايمة التامة ثم ما قيل من ان ما ينظر صاحب العلم
فيه من حيث انه ام فذلك الام موضوعه يقتضي ان يكون موضوع الهندسة او ا

واحدا

واحدا هو المقدار فان المهندس ينظر في الخط والسطح والجسم التعليمي
من حيث انها مقادير مع انهم صرحوا بان موضوعه ليس واحدا هو المقدار
بل موضوعه الثلاثة المشتركة في مفهوم المقدار وهي ثمة تراهم يقولون ان
موضوع العلم قد يكون واحدا وقد يكون اشياء متناسبة في امر يعتد به
كما هو المشهور في الحاشية التي نسبها المعترض الى المحشي قدس سره ايرادا
في النسخ المنقولة من خط الشريف وانا اقول سلمنا كون احد الامرين
لازما لا ينافي كون الآخر لازما الا ان هذا لا يدفع
ما ذكره اذ كون او كلام محصول الاعم وكلام آخر ان لا يكون خلل لا ما هو
فيه واذا ما ذكره ~~اذ كون ام وكلام محصول الحر~~ قدس سره فيه خلل آخر
او لازم آخر لا يكون ما ذكره هو محصول ما ذكره الشارح فلكون كلاما آخر
لا محصول له هو كلام على ما اشار اليه قول العلامة في حاشية الحاشية على
ان هذين اللازمين ليس كل واحد منهما لازما لهذا الغرض وانما يكون
كذلك لو كان العام موضوعا للعلم وليس كذلك على ما اشار اليه
العلامة قدس سره في حاشية الحاشية ثم ما اورده على قوله انما ينظر
صاحب العلم فيه من حيث ام فذلك الام موضوعه من ان هذا لو صح
لكان موضوع الهندسة هو المقدار فهو لا يوجب ذلك وانما يلزم لو كان
الاقتضاء كون ام موضوع لا او ان يكون هذا الام موضوعه وما ذكر هنا
واما ما ذكره من ان هذه الحاشية لا توجد في نسخ نقلنا عنها وفي اصلها
المنقول عنه خطه قدس سره فهو انما يدل على ان لا يكتب عنه الى الكرم

حواشي العلامة المكتوبة على حاشية لوجب ان يكون كل ما كتبه مصنف على
تصنيفه موجودا في نسخة الاصل وليس يجب ذلك على المؤلف بعد من مع
تصانيف المصنفين ومن العجائب هذا الحكم الى ان كان من دابه ان يكتب على
حواشيه مصنفاته حواشي لا يوجد شي منها في اصل على ما هو موجود عندنا
بخطه ومع ذلك يكتب امثال ذلك وهو كاتبي   وفيه نظر قيل لانه انما لم
هذا اذا لم يبحث في علم الحساب عن احوال العدد لكن يبحث عن احواله
ايضا وقيل لانه عين النزاع ومصادرة على المطلوب لان محل الكلام هو ان
الموضوع في هذا البحث هو الكم لا العدد فلا يكون موضوع الفن هو العدد
وحده بل مع الكم ايضا وقد فرضناه كذلك ويرد عليه انه اذا كان معنى
موضوع الفن ان يبحث عن عوارضه الذاتية لماهيته او لجزئه سواء كان اعم او
مساويا او خارج مساوله في الصدق او في الوجود فيكون موضوع هذه
المسئلة ايضا هو العدد فيكون اثبات العدد ح ليس موضوع الفن به.
مصادرة وفيه نظر قال بعض فضلاء زمانه اقول لا يخفى ان من لا يسلم انه
لا يبحث في العلم عن العارض لجزءه الاعم لا يسلم انه ح يكون موضوع الحساب
هو الكم لا العدد لانه في مرتبة اصل النزاع فيكون بعينه مصادرة وهذا هو
وجه النظر الذي ذكره العلامة فيكون ذكره ولا يتوجه عليه النظر الذي نقل
آنفا وانا اقول ان هذا او امثاله انما يكون ان لو قال به اذا لم يكن العلامة
قد بين اولا ان ما يعرض للشي بواسطة الجزء الاعم لا يستحق ان يجعل من
عوارضه بيانا شافيا وافيا وليس كذلك   بل صرح ... كالمساواة

فانها عارضة للكم من حيث هو وقد تقيد تارة بالمقدار به ويبحث عنها
في الهندسة وتارة بالعدد به ويبحث عنها في الحساب وكاقتضاء التجزية لذاته
فانه عارض للكم من حيث هو لكن يتقيد تارة بالمقدار فيبحث عنها في الهندسة
وقد تقيد بالعدد فيبحث عنها في الحساب وكاقتضاء التجزية لذاته فانه عارض للكم
من حيث هو لكن يتقيد تارة بالمقدار فيبحث عنها في الهندسة وتتقيد بالعدد ويبحث عنها
في الحساب قال بعض فضلاء زمانه في تحقيق الشيخ في الشفاء ان العارض الاعم
اذا قيد بالمخصص فلا تعتبر مجرد النسبة كان تقول مثلا المساواة المخصصة بالمقدار
والمخصصة بالعدد فكلام ظاهر عبارة هذا القائل اذ لا فايدة فيه بل ينبغي ان يبحث ما
يحمل مغاير ... لا مجرد النسبة فقط كالمساواة فانها في الكم المتصل هو الانطباق
وفي العدد الاشتراك في الاجزاء والعاد ومرادنا العدد ظاهر عبارة الشيخ انهما جنسان
متغايران وانا اقول ان هذا الذي ذكره مع انه مخالف لظاهر عبارة الشيخ
انما هو وغيره من الحكماء المحققين غاية ما لزم منه ان يكون للكل من الامرين حكم
وليس يلزم منه ان لا يكون هناك تخصيص وتقييد بل الحق المحقق ما ذكره العلامة
ولا ان يكون التقييد مجرد النسبة اذ المساواة فيهما ... حقيقة اما قال
لانهما ابعد التقيد بالمخصص لا يشتركان في شي من المسايل ومع قطع النظر عن البعد
المذكور يشتركان فيهما وانما يرتقي في امثال ... للاضعاف والنسب في ...
الاجزاء ولان الخاصة في الكم المنفصل الذي هو العدد والسابق في الكم المتصل
الذي هو المقدار والعدد في جانب الزيادة غير متناهية دون النقصان ...
فانه ينتهي الى الواحد والمقدار في جانب النقصان والتجزية غير متناهية دون

الزيادة لتقابل ان على امتناع جسم الغير المتناهي في المقدار قال المحشي فصلا
ربما انه اول ما ذكره في كتبه قوله بالجعفية بمعنى انه يكون اشتراكهما بالصورة
لاجل الجنس لان الاستاذ قدس سره صرح باعتبار التقييد بالجنس وقد قال
هذا القايل بابتناء الاشتراك بعد ذلك التقييد فلا ينفي الاشتراك حقيقة وبه
ظ ويمكن ان يقال انهما قابلا حقيقة لان حقيقة المساواة لا يختلف فيهما الى ما
يختلف بحسب الاضافة الى الموضوع وبعد ما مر انه مبني على خلاف ما نص عليه
كلام الشيخ المذكور في تحقيق تحليل الحقيقة على غير المعنى اذ المتبادر من تحليل
المجاز واعلم ان المقدار وان كان متناسبا في جانب الزيادة لتقابل الى
على تناول الابعاد ولكن لا يتوقف الدلايل المتعلقة به المذكورة في المحاكمات
على تحقق الاضعاف في الواقع بل يكفي فيها فرض الاضعاف على انه ولذلك
ذكر اقليدس في الاصول المصادرة ان نخرج خطا مستقيما الى حيث شئنا وان
نفصل من خط مستقيم عن مقدود خطا ليس ... خطا آخر وان نرسم على كل نقطة
وعلى اي بعد اريد الى غير ذلك مما هو مبني على الفرض وانما عنها المقدر بالاجزاء
لكونه ابين لكمال المقدار من حيث عدم الانتهاء على فرض الاضعاف التي
يستحيل تحققها وانا اقول اما لكل مسئلة محمولا وموضوعا ونسبة تامة خبرية
واقعة فيها ولا منع تحققها ولا سيما عند العلامة الا انه على ما تحقق في مباحث
المقروء بان المسئلة قد تعد تارة بقيد ويصير مسئلة علم واخرى بقيد آخر
فتصير مسئلة علم آخر واذ هي المعنى اي تعدد الشي خارج غير صحيح ان يقال ان الحملي
قد يشتركان في مسئلة او مسائل حقيقة فاذ هي في الحقيقة انما يصير مسئلة بحد التقييد

صح ان يقال ان تلك بعد هذا التقسيم شريك الحقيقة اذ لا شيئا في سهامها
ذكره المحشي المحقق العلامة قدس سره ليس بالجهة فيما ذكره العلامة
لجواز اجتماعها اذ غاية الامر ليس الا ان الحصر في كلام العلامة متعلق
بمعنى الماهية وفي كلامه قدس سره بمعنى الماهية الموجودة وليس فيه محذور ومع ما
ما ذكره في هذا فيه انه خلاف الواقع اذ المساواة في احد الموضعين
غالبة لمساواة في الموضع الآخر فهو انما يوجب اشتراك العلمين في المسئلة حقيقة
لو كان اشتراكهما في المحمول فقط وما الاشتراك في المسئلة اذ ليس فليس كذلك
اما لو سلمنا ان المسائل المتعلقة بالمقدار المذكورة في المقالة الثالثة
لا يتوقف على تحقق الاضعاف في الواقع لما انه لا نسلم ان هذا يوجب اعتبار
لا متناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن تحقق هذه الامور المحدث عنها
خواصها ممتنع التحقق في المقدار الغير المتناهي وليس كذلك كما لا يخفى على من
له ادنى وقوف بتدبر بعلم . واما ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم
الاعم قبل اللاحق بتوسط الاعم اذا قيد بالخصة بالموضوع بعد من الاعراض
الذاتية سواء كان لاتحاد وجودهما في الخارج وغيره كما اشار اليه العلامة في مباحث
تحقيق موضوع الحكمة فالوجه في توجيه السؤال الاول ورد وذلك بان العوارض
في اللاحق للجزء الاعم من جهة واحدة هي العموم وفي الخارج الاعم من جهتين
العموم والخروج فيستعد ان يعد منهما ما يلحق لامر خارج اعم بلا تقييد كالبعد
دون ما يلحق للجزء الاعم بلا تقييد وفيه نظر اذا المقيد غير المطلق ولا يلزم
من كون المقيد عرضا ذاتيا لشيء صح عد المطلق من اعراضه الذاتية سواء كانت

الذاتية فيه من جهة واحدة او من جهتين قال بعض فضلاء زمانه ما ذكره
من تقدمه لم يوجها القائل بل غاية لم يقل انه يلزم من كون المقيد عرضا ذاتيا
كون المطلق عرضا ذاتيا في الواقع بل ادعى انه لو عد المطلق من العرض
الذاتي بطريق المسامحة لعد كل البعيد ضرورة كونه عارضا للجزء الاعم دون
ما اذا كان عارضا للخارج الاعم فان البعيد فيه من جهتين فيكون بعيدا عن
العرض الذاتي باكثر فعده منه يكون ابعد من عد الاول والوجه في دفع الايراد
المذكور ان يقال انا لا نسلم ان الذاتية في الخارج الاعم من جهتين بل من جهة واحدة
من العموم والخروج لا دخل له في الذاتية الا ترى ان الخارج المساوي لا اعراض
اصلا لدخوله في تعريف العرض الذاتي عندهم وفيه بحث (?) انه المحقق العلامة
قد ادعى انه انما قال (?) الاول ذلك لانه يمكن ان يعد ما يعرض للشيء
بواسطة الجزء الاعم من العرض الذاتي اذ الخاص فيه قد يكون (?) وقيل عليه
ان هذا لو وجب ذلك لصح ان يعد ما يعرض للشيء بواسطة الخارج الاعم منه
ايضا اذ الخاص فيه قد يكون عرضا ذاتيا وقيل ان هذا انما يرد لو لم
يكن بينهما فرق يكون المحقق واحد منهما خارجا عن العرض الذاتي بجهتين و
الآخر بجهة واحدة كما ينادي عليه العبارة فاعترض عليه استادنا المحقق قدس سره
بان هذا انما يكون فارقا لو كان كون شيء خاصا من العرض الذاتي دون كون
العام منه لزوم وليس كذلك فلم يصح ان يعد معه سواء كان هناك البعد بجهتين
او من جهة واحدة وانما قلنا ان هذا اذا كان اذا اطلق عليه لفظ على سبيل
المسامحة والمجاز وجب ان يكون منسوبا الى المعنى المجازي لزوم عقلي او عرفي

وليس

وليس الامر هاهنا كذلك فالاولى ان يقال العرض الذاتي في (?) شرط
التقدم في المقدمات ان الشيء (?) ان يكون محمولا بهذا ذاتية لموضوعاتها وارادوا
بالذاتي هاهنا ما يكون ماخوذا في حد الموضوع او عارضا يكون الموضوع
او ما يقومه بالشرط الآتي او معروضا او جنس معروضه بالشرط المذكور
ماخوذا في حد ذلك العارض صرح بذلك الشيخ في برهان الشفا بقوله
ولما كانت المقدمات البرهانية يجب ان يكون ذاتية المحمولات لموضوعات
غير غريبة عنها فان الغريبة لا تكون علة للنتيجة وليس (?) الذي هو بيانه فيقول
ان الذي هو ذاتية يقال على وجوه منها وجهان خاصان يحمل الوضع وهما
المتعلق بهما في البرهان فيقال ذاتي من جهة لكل شيء يقال على الشيء من طريق
ما هو وهو داخل في حده حتى يكون سواء قلت ذاتي او يقال من طريق
ما هو وهو امر جنس الشيء وجنس جنسه وفصله وفصل جنسه وحده وكل ما يقوم
لوجود الشيء مثل الخط للمثلث والنقطة للخط المساوي (?) ويقال ذاتي
من جهة اخرى فانه اذا كان شيء عارضا لشيء وكان يوجد في حد العارض
اما المعروض كالانف في الفطوسة والعدد في حد الزوج والخط في حد الاستقامة
ولا يخلو او موضوع المعروض له كالخارج على التوازي المساوي او ايا (?)
من جهة لها المعين او جنس موضوع المعروض له ذلك الذاتي (?) جنسي
موضوع للمسئلة الا ان ذلك الجنس اعم موضوع الصناعة لم يستعمل في
الصناعة على الحد العام بل خصص بموضوع الصناعة فيكون الجسد
المستعمل في الطبيعيات مخصصا من جهة النظر فيه بكونه طبيعيا او (?)

فی المعادن یا سنة متوارثة فی الوجود مناسب عنده یجعل بحیث منفصل فی
حد موضوع الصناعة فاما ما خرج عن موضوع الصناعة فلا یعتد به ولا یلتفت الیه
ولا یستعمل من حیث هو خارج نعم ان کان خارجا من موضوع المسئلة ولیس
خارجا من موضوع الصناعة فلا یوجد فی حده موضوع المسئلة بل موضوعه
وانواعه ولکن لا بد ان یوجد موضوع الصناعة فی حده آخر الامر فلا
یدخل فی البرهان ما کان من المحمولات لا ماخوذا فی حد الموضوع ولا الموضوع
او ما یتقوم ماخوذا فی حده فلیس بذاتی بل عرض غیر داخل فی صناعة
البرهان ثم قال وربما قیل ذاتیة علی معنی اخص والمستعمل منها ما یعرض
عارضة عن القسم الثانی من القسمین الاولین ذکرهما ولذلک حکم بانه اخص
وهو احد قسمی الذاتی المعتبر فی المقدمات البرهانیة وهذا هو الذی اختاره الشیخ
وحکم بان مسائل العلوم البرهانیة کذلک فان محمولاتها یجب ان یکون ذاتیة
غریبة کما صرح به الشیخ ویحصل منها الشیء یتوصل بها الی الاعراض الغریبة
لا تحمل مطلوبات فی مسائل العلوم البرهانیة القسم الاخیر من الذاتی
المعتبر فی المقدمات البرهانیة وهو ما یکون مقوما للموضوع لا یجوز ان یکون محمولا
فی المسائل المطلوبة بالبرهان لان ثبوته للموضوع ضروری فیمتنع ان یکون
مجهولا من هذا القسم فان مقوم الشیء انما یکون ضروری الثبوت
له اذا کان ذلک الشیء ماخوذا بذاته اما اذا اخذ معارضه فقیل مثلا
هو البدن جوهر فیجوز ان یبرهن علیه کما فی موضوع هذا العلم برهن
علی جوهر النفس وعلی کون المکان سطحا وسطحا وقلت الجوهر عارض للبدن

البدن لا مقوم له فاذا قیل هو البدن جوهر کان المحمول من عوارض
الموضوع من حیث انه موضوع فیکون من القسم الذی یکون المحمول فیه عارضا
للموضوع لا من القسم الاخر الذی یکون المحمول فیه مقوما له وقس علی هذا
نظایره هذا اذا ارید فی العلوم بیان انه المحمول للموضوع کما ذکره العلامة
اما اذا ارید فیها بیان لمیته فیجوز ان یکون المحمول مقوما للموضوع لا
مقوما لا یکون بینه وبین الموضوع وسط بل مقوما یکون بینهما وسط ثم الموضوع
الذی یجب ان یکون المحمول عرضا ذاتیا له اعلی ما ذهب الیه القوم اعم
من موضوع المسئلة موضوع الصناعة کما صرح به صاحب کتاب البصایر
بقوله واما المسائل کل علم من القضیة التی یطلب وجود محمولها
لموضوعها فی ذلک العلم وموضوعها اما ان یکون موضوع العلم او نوع من موضوعه
مع عرض ذاتی او نوع عارض موضوع العلم او نوعا من موضوعه ماخوذا مع
عرض ذاتی او عرضا ذاتیا والمحمول لها فیجب ان یکون من الاعراض الذاتیة
لموضوع المسئلة او لموضوع العلم هذا کلامه ولا یرد علیه ان کثیرا من محمولات
مسائل العلوم اعراض ذاتیة لاقسام موضوعات تلک العلوم ولا یکون
اعراضا ذاتیة لموضوعاتها نعم یرد ذلک علی ظاهر عبارة المتاخرین حیث
قالوا ان موضوع کل علم ما یبحث فیه عن اعراضه الذاتیة ومقتضاه ان محمولات
مسائل کل علم اعراض ذاتیة لموضوع ذلک العلم لا مطلقا بل من حیث انه
موضوع فی العلم المذکور وتوجیهه ان نحو الحیثیة ومعنی محمولات مسائل کل
علم اعراض ذاتیة لموضوع ذلک العلم حیثما فصلناه سابقا فی وجه التوفیق

من ما نقلناه من الشفاء والاشارات في العرض الذاتي او يقال
يختص بذات الشيء ويشمل افراده الماعلي الاطلاق فقد حمل الشارح هذا
وجه تسمية العرض الذاتي حيث قال في برهان الشفاء انما سميت هذه الاعراض
ذاتية لانها تختص بذات الشيء او بجنس ذات الشيء ولا تحمل على غيرها ذات الشيء
او جنس ذاته الماعلي الاطلاق مثل المثلث من كون الزوايا الثلث مساوية
لقائمتين والماحب الجنس المراد كان الموضوع لا يخلو عنه وعن مقابله بحسب
الصادة او بحسب العموم الذي لمقابله خصوصا مثل الخط فانه لا يخلو عن استقامة
او انحناء والعدد عن زوجية او فردية وانه خالفه في ذلك وجعل احد
العرض الذاتي وانما يستقيم هذا لو كان مساويا للتعريف الآخر وليس كذلك
كما لا يخفى ولم يتعرض ما للملكة التي يصلح الموضوع في عروضها الى ان يصير نوعا
معينا كالحركة الارادية بالقياس الى الجسم لكنه يتعرض بها اذ يصدق على الحركة
الارادية مثلا انها مختصة بالجسم ويشمل مع مقابلها الذي هو عدم الحركة الارادية
مثلا انها مختصة بالجسم ويشمل مع مقابلها الذي هو عدم الحركة الارادية عما في
شانه الحركة المذكورة سائر افراد الجسم لا يقال بعض افراد الجسم ليس قابلا
للحركة الارادية لانا نقول القابلية المعتبرة في الموضوع اعم من ان يكون بحسب
الشخص او بحسب النوع او بحسب الجنس كما حقق في موضعه وافراد الجسم ليس
بحسب الجنس قابلة لها قطعا فيصير موجبة محمولها سالبة الانايتم
والتسلم صدق السالبة صدق الموجبة السالبة المحمول كما حسبه بعض الحاذقين
وليس كذلك اذ صدق السلب لا يستلزم وجود الموضوع وصدق الايجاب يستلزمه

لما حققناه في حواشي شرح التجريد وابيناه يتفرع الشيء بانه يصدق الايجاب
مطلقا سواء كان محموله ما يتفرع على الموجود او لا يتفرع يستدعي وجود الموضوع
لا لان المحمول يستدعي ذلك بل لان المحمول يستدعي ذلك بل لان الايجاب يستدعيه
فان الحمل والنسبة من تتمة المحمول الحمل وصف للمحمول بالاضافة الى الموضوع
كما ان الابوة وصف للاب بالاضافة الى الابن
المراد بكون الاثار موجبها و منشاها انهم ذهبوا الى ان الموجود الذهني حيث
هو كذلك ليس موجود الشيء فظهر الاحكام حمل الى الاثار والاحكام
لما ذكر بان ان الموجود الذهني ايضا يظهر الاثار والاحكام او يقال اراد
ان الموجود الذهني انما بالاحكام الاحكام المختصة بجهة العوارض الذهنية
ليست كذلك مثلا الكلية والذاتية والعرضية ليس في احد منها مختصا بجهة
واحدة ولعل هذا اوقع اذ الاول لا يفيد التمام الا بعد معرفة الاثار الخارجية
والتمييز بينه وبين الذهني وفي التوجيهين بالتوجيهين نظر اما في الاول فلان
العلامة ذكر هذا الكلام في معرض بيان وجود الخارجي عن الوجود الذهني وبعد
التوجيه لا يفيد ذلك كما اعترف به على ان في العبارة تسامحا حيث جعل الاحكام
الخارجية بلا قرينة مخصصة لهذا التخصيص واما الثاني فلاختلال النظم
ومعنى اما النظم فلا باد العبارة عنه كل الاباد واي دلالة للاحكام على
الاحكام المختصة بجهة بعينه والما المعنى فلان لزوم اختصاص الاحكام
الخارجية لجهة بعينه وعدم اختصاص الاحكام الذهنية كلاهما غير محقق بل الظاهر
ان من الاحكام الخارجية لا المختص بجهة واحدة كالحركة الارادية وانه

الاحكام الذهنية المذكورة مختصة بالصور الذهنية وهي معدومة هناك بهيئة
واحدة هي نوع من الكيفية النفسانية فالاولى ان يقال ومرادهم بكون الوجود
الخارجي مظهر الاحكام ان احكام الموجود الخارجي مظهر الاحكام ان
احكام الموجود الخارجي وصفاته قد يكون ظرفه بانه يمكن ضمه او ازالة
عليه عارضا له في نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع العقل وتحليله كالحرارة
والبيوسة والضوء للنار فانها امور موجودة عارضة للنار وان لم يكن للعقل
انتزاع وتحليل بخلاف الموجود الذهني فان شيئا من صفاته لم يظهر
فيه بل هي امور ينتزعها العقل منه بعد تحليله بالتحليل وليست عارضة له في
نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع العقل وتحليله فكانت تلك الصفات
مختفية فيه كالكلية والنوعية والنسبة للصورة الحاصلة من الانسان في العقل فان
الكلية مثلا ليست امرا موجودا في العقل عارضا للصورة الانسانية هناك
في نفس الامر بل هي امر يعتبره العقل من الكلي المتحد مع الصورة المذكورة هناك
بعد تحليلها الى الشيء الكلي ولولا تحليل العقل واعتباره لم يكن هناك عارض
وانت اذا تصفحت جزئيات الموجودات العقلية وجدت سائرها فيها الى العقل
فتامل وايضا يمكن ان يقال لما كان احد نوعي ادراك الشيء وهو الاحساس
مما لا يمكن الا مع ادراك احكامه وعوارضه الغريبة المعتورة من الوضع والاين
والكم ونظائرها والغواشي قسمان احدهما ما يحصل الحال وجوده في الخارج
والثاني ما يحصل الحال حصوله في الذهن لكن الغواشي التي تدرك مع حال
الاحساس هي من الغواشي الحاصلة له في الخارج وان كان المدرك بالذات

والحصول

والحصول هو اللا والحاصل في الذهن كما حقق في موضعه وسبقت الاشارة اليه في
السابق ان الانسان مثلا المحسوس في الخارج اي موضع وكم وفي الحس المشترك اي موضع وكم
آخر مع ان المحسوس والمشاهد بالحس وان كان ما في الحس المشترك من الحمل الكم والموضع
الاين والوضع والكم الحاصل له في الخارج فاذن احكام الوجود الخارجي
يظهر معه دون احوال الذهني فيكون الوجود الخارجي مظهر الاحكام فتامل لا لانها
في المرتبة الثانية من التعقل فيه تامل اذ لا نسلم انها في المرتبة الثانية من التعقل ولا
يلزم من كون الكلية يستدعي معروضا ان يكون تعقلها بعد تعقل معروضها فان الصورة
تستدعي معروضا هو الهيولى ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى وغاية
ما لزم من ذلك انها اذا اخذت من حيث انها عارضة يكون تعقلها مع تعقل المعروض
لا بعد ولا نسلم كونها تقتضي مضافا اليه فان الكلية لا تعقل الا كلية شيء لان يكون تعقلها
بعد تعقله فان العلاقة تقتضي الاضافة الى شيء ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقله
وكما ان العارض الخارجي اذا اخذت من حيث انها عارض يكون تعقلها مع تعقل
معروضه يجوز ان يوجد بوجه آخر ويعقل قبل تعقل معروضه فانظر الى العارض
الذهني ايضا كذلك قبل سياق هذا الكلام ايماء الى امكان تعقل مفهوم دون تعقل
معروضه حيث استدل على تغاير مفهوم الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي لجواز
ان يعقل مفهوم الكلي مثلا من دون تعقل مفهوم شيء عرض وضعها له وجواز ان يعقل كل
منهما مع الذهول عن الآخر قلت المراد هنا هو كلية الشيء الذي اعتبر عروضها
له لا الكلية مطلقا وفيما سبق المراد هو الكلية مطلقا اي من غير اشارة الى
خصوص المحل فغيره يظهر بما ادعاه ما لزم من اخذ الكلية من حيث انها عارضة لخصوص العارض

المراد

وهو مبني على المقدمة الا ان الشارح على ان عبارة العلامة قاصرة عن اعطاء هذا
على ان الكلام في الكلي لا الكلية فانه ينقسم الى النوع والجنس ونظائرهما المنطقي
بحث عنها لا عن الكلية واقسامها ومن البين ان تعقله لا يجب ان يكون بتعقل
مفهوم آخر يعتبر عروضه لذلك المفهوم واستدل بعضهم على ان تعقل الكلي يجب ان
يكون بعد تعقل معروضه بان معنى الكلي مفهوم لا يمنع الشركة فيه فهذا المفهوم النوعي
معروضه عليه في العقل وفيه نظر اذ لو سلم ان معنى الكلي ذلك كان هذا المفهوم
جزءا من معناه لا معروضا له هذا والاحق ان الشارح على ما يفهم من كلام المحقق انه
هو الكلي الخارجي بمعنى حقيقة افراده الواقعة في الواقع شرط ان لا يحاذي به امرا في الخارج
اي لا يكون له مبدأ موجود فيه والمراد بقولهم الخارج عن حقيقة افراده عرضي مثل
الحيواني والانسان والناطق وبقولهم لا يحاذي به امر في الخارج نفي مثل الاسود
والابيض فانه موجود فيه ومثاله الشيء فان فرده سماء وارض وسواد وبياض
الى غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها وهذه الامور الثابتة ليس لها مبدأ
الى غيره وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس والنوع ونظائرها اقسام
الكلي جنس للكليات الخمس فلا يكون نفس حقيقة افراد تلك الكليات
الخمس ليست حقائق متأصلة في الوجود فان الجنس مثلا مفهوم انتزاعي اعتبري
بحسب الجنس والحقائق المتأصلة في الوجود كالجسم والحيوان فيكون مفهوم الكلي
ومفهوم الجنس كلاهما خارجين عنها ليس معقولا ثانيا لانه عارض للمعقول الاول
المنتهي الى الذات بها وقد يعرف المعقولات الثانية بالعوارض العقلية التي
لا يحاذى بها امر في الخارج والظن انهم لم يريدوا بالعوارض العقلية ما تنزها

ملها

وحملها الشارح على ما تبعه المحشي العلامة من انها العوارض الحاصلة للشيء
في العقل من حيث هو متمثل فيه ولم يريدوا ايضا بقولهم لا يحاذي امر في الخارج
لا يوصف به الشيء حال وجوده في الخارج وذلك لانهم صرحوا بان الذاتي والعرضي
والمعلول والعلة والكلي والجزئي ونظائرها من المعقولات الثانية وليس شيء منها
عارضا للشيء المتمثل في العقل من حيث هو متمثل فيه فان العقل من الانسان معنى
الكلي هناك متحد معه ذاتا ووجودا في نفس الامر ولو كان يصح ان يقال هو كلي في العقل
فلا يكون عارضا له في العقل وكذا الحكم في سائر الامور ولذلك يصح ان يقال
هو كلي في العقل فلا يكون عارضا له في العقل وكذا الحكم في سائر الامور المذكورة كلها
لا يخفى ومن البين ان الاشياء حال وجودها في الخارج يتصف باكثر الامور المذكورة
بل ارادوا بالعوارض العقلية التي تكون عوارض تحليلية عرضها العقل بالاعتبار
ما يكون هناك في الواقع امر واحد يحصله العقل ويحلله الى عارض ومعروض
فيكون العروض بحسب تحليل العقل واختراعه لا في الواقع سواء كان ذلك الامر
واقعا في الخارج او في الذهن والامور المذكورة وسائر المعقولات
الثانية اذا تأملت فيها وجدتها من هذا القبيل وارادوا بقولهم لا يحاذي
بها امر في الخارج انه لا يكون مبدؤها موجودا في الخارج وعلى هذا الكلي من الكثير
قرينا ما تحققناه وقرينا ما نقلناه من الذي ذكرناه فتأمل ومن الحقيقة
قيل فان قيل لم لا يجوز ان يكون عرضا عارضا لجواز ان يكون عرضيا للاعلى
لا حال الوجود فيكون عرضه له ولا يكون منتهيا الى الماهية بل الكلية الاولى الخارج
قلت لو جاز ذلك لجاز المفهوم تحقيق ان قابلية لانه فيه نظر اذ ما من كل

الا العارض الذي لا يكون لاحد الوجودين بخصوصه بل هو اعم من عرض
مفارق لا يكون لاحد الوجودين بخصوصه بل هو من لوازم الماهية وقد صرح
العلامة فيما حققه في حواشي لوازم الماهية ولا يسوغ ذلك بان الماهية لا
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة   كما يتوصل بالمعلومات الى
المجهولات فان قلت الامر الخارجي معلوم بالذات عند العلامة كما عرفت
في حواشي الشرح فكيف حكم بان التوصل بالمعلومات الى المجهولات المتوصل
في الوجود الذهني قلت ان معلوميته التي عبارة عن حصول صورته في العقل
فاذا جعل معلومية شيء ذريعة الى معلومية شيء آخر فقد جعل حصول صورته
ذريعة الى حصول صورة شيء آخر فيه وذلك توصل في الوجود الذهني والعلامة اشار
الى ان معلوميته التي عبارة عن حصول صورته في العقل ومجهوليته عدم حصول
صورته فيه بقوله فان معلومية الاشياء ومجهوليتها انما هي بالاذهان
ومن هنا ان يعتبر عوارض كلية للمعلومات منبئة عن المناسبات فان قلت غاية
ما لزم مما ذكره من وجوب المناسبة بين المعلومات والمجهولات لزوم بيانها
على وجه كلي ان يعتبر مفهومات كلية صادقة على المعلومات ويحكم عليها احكام
متعلقة بايصالها الى المجهولات ولا يلزم ان يكون تلك المفهومات منبئة عن
المناسبات فانها عنوان المعلومات المناسبة وليس من شرائط عنوان
الافراد المناسب ان يكون منبئا عن المناسبة ولا يلزم العنوان يكون بعد المفهومات
عوارض المعلومات المذكورة ولم لا يجوز ان يكون ذاتية بالقياس اليها قلنا
مستقيم توضيح قوله فيجب ان يعتبر عوارض كلية منبئة عن المناسبات على وجه

عليه قلت لم يرد بانباء العارض عن المناسبة ذلك بل اراد بصدق العارض
على المناسبة ذلك بل اراد بصدق العارض على المناسبات والمجهولات الا ترى
الحكم على العوارض الا المعلومات المناسبة فكان حكمه يكون تلك المفهومات
عوارض المعلومات المناسبة منبئا على ان الذاتيات المناسبة لذلك مثلا
لمن يطالع الاجناس كالحيوان واللون وغيرهما ذاتي بالنسبة لمفهوم الجنس محمول
عنوانها ويحكم عليها حكما كليا على طبايع الاجناس وكذا نظائرها
قال لكن المعلومات في الاذهان عوارض خارجية اقول لا يلزم من انتفاء
العوارض الخارجية في الاذهان امتناع جعلها عنوانا للمعلومات في الاذهان
القصد لجواز ان يكون القصد ذهنيا ويكون العنوان خارجيا وبالعكس واذا
واذا جاز ذلك في العوارض الخارجية فجوازه في لوازم الماهية اولى فلم يلزم
مما ذكره امتناع جعلها عنوانا للمعلومات بمعنى افراد الاحكام الذهنية
المذكورة عليها ثم جعل العوارض الذهنية عنوانا انسب بالمجهولات في القضايا
الذهنية يعني ان محل الوجوب المذكور في قوله فيجب ان يبحث عن احوال
العوارض على الامتحان   ولا شك انها معقولات ثانية قد استعمل
في الذاتي مثلا معقول ثان بمعنى احدهما ان الذاتية عارض للكلي
ان عروضها له حال وجوده في الذهن دون الخارج وغاية ما لزم منها بعد
عليها ان يكون الذاتية من العوارض العقلية لا الذاتي الذي يستعمل عليه ولا
يلزم من عروض الذاتية للكلي عروض الذاتي له كيف والنظر الى الكلي من حيث مفهومه
الذاتي لا معروضه ولا يلزم ايضا من كون الذاتية من العوارض العقلية ان يكون

يعقله بعد تعقل معروضها في الكلية آنفا وقس على الذاتي سائر الامور
المذكورة هناك تأمل فباعتبار دخوله في ماهيتها يعرض له الذاتية قيل
هذا الكلام الاعتبار دخول الكلي في الماهية سبب لعروض الذاتية والذاتية
عبارة عن دخولها فيها ولذلك فسره العلامة بكون المفهوم الكلي جزء الماهية
فيلزم ان يكون الشيء سببا لنفسه وفيه نظر اذ غاية ما لزم من ذلك ان يكون
اعتبار الذاتية سببا لعروضها ولا محذور فيه اذ الذاتية من العوارض التحليلية
الانتزاعية وليس لها عروض في نفس الامر لولا انتزاع العقل وحمله فلا
يبعد اسناد عروضها الى اعتبار وكذا الحال في اخواتها من العرضية و
والنوعية والجنسية وغيرها فتامل اما وجه الكون القضية حملية او شرطية
او ماخوذا مع غير الكون الخ فيأتي الى استواء او تشكيك مفهوم القضية
انما يعرض لطبيعة النسبة الخبرية في الاذهان فيه نظر اذ مفهوم القضية قد يصح ان
يقال لقائله انه صادق او كاذب كما سيأتي فان اراد انه عارض لطبيعة
النسبة الخبرية مثل عروض الكاتب لزيد يصح ان يقال النسبة الخبرية قضية كما يصح
ان يقال زيد كاتب فهو ممنوع وان اراد انه عارض لها مثل عروض الكتابة
لزيد لكان القول المذكور وصفا للنسبة قائما بها وهو ضروري البطلان فاللفظ الا
ان يريد عروضه للنسبة الخبرية عروض الجنس بالنسبة المذكورة فان المنفب بالنسبة المذكورة
وهو مثل زيد قائم يعرض لمفهوم القضية مثل عروض الكاتب لزيد فان
قيل لا معنى للقضية الا النسبة الخبرية فكيف يجعل مفهومها عارضا لها قلت
لان ذلك كما ان مفهوم الجنس وهو كونه تمام المشترك وكونه مقولا على كثيرين مختلفين

بالجنس

بالجنس في جواب ما هو ومفهوم القضية ليس الكون محتملا للصدق والكذب
بل هو ما ذكرناه من حيث ان العقل يعتبر اولا عروض ذلك المفهوم لطبيعة النسبة
المذكورة ثم يعتبر عروض تلك الاحوال لها يعني ان العقل يلاحظ عروض ذلك المفهوم
لطبيعة النسبة المذكورة اولا ثم يلاحظ عروض تلك الاحوال لها فيكون ذلك المفهوم
معقولا ثانيا لانه من العوارض العقلية وتعقله بعد تعقل النسبة المذكورة وتلك
الاحوال معقولات ثالثة لان تعقلها بعد تعقل النسبة المذكورة اذ كثيرا ما يتعقل
مفهوم القضية ولا يخطر ببالنا النسبة الخبرية بل قد يتعقل تلك الاحوال المعروضة
تعقل النسبة المذكورة ولا يقال اراد العلامة بقوله ان العقل يعتبر اولا عروض
ذلك المفهوم لطبيعة النسبة المذكورة ثم يعتبر عروض تلك الاحوال لها ان العقل
يحكم بتقدم عروض ذلك المفهوم على عروض تلك الاحوال للنسبة المذكورة وح
لا يتوجه عليه النظر المذكور لانا نقول لو اراد هذا لم يثبت ما ذكره ان ذلك المفهوم
معقول ثان وتلك الاحوال معقولات ثالثة اذ المعقول الثاني على مذهب
العلامة انما يكون تعقله بعد تعقل شيء آخر بالشرائط المذكورة لا ما يحكم العقل
بتقدم امر آخر عليه والمعقول الثالث ما يكون تعقله بعد تعقل شيئين بالشرائط
المذكورة لا ما يحكم العقل بتقدم شيئين عليه وهو بصدد اثبات ذلك الاتصال لا الا
لم قيل له الاتصال يعد بالنسبة الى التصديق واجيب بان هذا الاتصال ليس من حيث
انه جزئي بل من حيث انه موضوع وايضا الاشتراط المذكور بالنسبة الى الاتصال
الى التصور وفي الجواب نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان الجملة المذكورة بالنسبة الى الاتصال
معتبرة ههنا كيف ولا اعتبار للجملة

ليس من حيث انها حاصلة بل من حيث انها صغرى او كبرى وكذا الشرطية
سلمنا انها معتبرة لكن لا نم ان الايصال الكبرى ليس من حيث انه جزئي فان ايصاله
للكلام في الى التصديق بحال الكبرى كان له مدخل من حيث انه جزئي واما في الثاني
فلان في النظر ههنا الى الايصال مطلقا فلا يسمعنا ان نحكم بالاستطراد نظرا الى
عدم الايصال الى التصور كالحد فقيل المناسب ان يقال لكونها حدا وكذا
فيما سيأتي اعني قوله كالعكس كما قال لكونها كلية لان هذه الامور ايضا
احوال الموضوع كالكلية كما حمل عليه قوله فانه اذا حكم الخ وانت خبير بان الغرض
ههنا انه لا يبحث في المنطق عن احوال المعقولات الثانية حيث يحمل تلك
الاحوال عليها لكن يبحث عن المعقولات الثانية نفسها حيث تحمل تلك
المعقولات على المعلوم التصوري او التصديقي فقوله كالحد والرسم مثال المعقول
الثاني ولو لم يكن قد تحمل احوال عليه في المنطق وقد يحمل هو على المعلوم التصوري
وكذا قوله كالكلية الا انه تسامح على ما هو دابهم وعبر عن الكلي بالكلية فان
الكلي والمعقول الثاني المبحوث عن احواله في المنطق لا هذا الكلام وقوله
كالعكس مثال المعقول الثاني بالذي قد يحمل عليه احوال في المنطق وقد يحمل نفسه
على المعلوم التصديقي قيل الظاهر ان ههنا شيئا محذوفا اي كالاحوال المتعلقة بالمعلوم
التصوري الذي يقال له حد او رسم وموصل قريب من حيث ذاته لا الاحوال
المتعلقة بما يمكن ان يصير حدا كالكلية وكذا سواء كانت تلك الاحوال الحكم بها او الحكم
او غيرها مما ذكر في باب التعريفات مثل وجوب كون المعرف مساويا للمعرف في الصدق
عرضا ولذا المرادة الحكمية ونحو ذلك من الاحوال المذكورة في باب التعريفات وكذا

الحاصل فقوله لكونها وفيه نظر اذ غرض المتاخرين ههنا ابطال كون المعقولات
الثانية كالكلي والجزئي والعرضي ونظائرها موضوع المنطق ولا يبطل ذلك بانه
قد يحمل في المنطق الاحوال المتعلقة بالتصور الذي هو الحد مثلا من حيث ذاته
عليها اذ الموضوع في هذا الحمل الحقيقي هو الحد فيكفي وجود الكون الحدي
موضوعات المنطق لا يبطله نعم لو وقع تلك المعقولات الثانية التي
هي موضوع في بعض المسائل المنطقية بعينها محمولا في بعض آخر منها يبطل
كونها موضوعا للمنطق ويكون موضوع المنطق ما هو اعم منها وصالحا
موصلا الى الايصال المذكور ولو فرضنا عروضه للمعلوم التصوري المذكور لما هو هو لم
لان ذلك المعلوم المذكور ليس موضوعا للمنطق بل هو اخص منه لان موضوع المعلوم
التصوري المطلق او المقيد بكونه غير متشخص لان الجزئي لا يبحث عن احواله ولا عن احكام
من ذلك التركيب فيكون الايصال المذكور عارضا للامر الاخص من الموضوع وهذا
وارد على الذاتية وغيره لان الذاتية مثلا تعرض للمعلوم التصوري بواسطة
حال محمولا لمهيته المعلوم وجزء المهية اخص منه وفيه نظر اذ المتاخرون لم يذهبوا الى
ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري حتى يتوجه عليهم ذلك بل ذهبوا الى ان
موضوعه امور متعددة هي المعلومات التصورية والتصديقية فيلزم ان يكون محمول
كل من تلك الامور عرضا ذاتيا له لا للمتحد المشترك بينها كما ان القدماء لما
ذهبوا الى ان موضوعه امور متعددة وهي المعقولات الثانية يلزم ان يكون محمول
كل منها عرضا ذاتيا له لا للمعقول الثاني مطلقا سلمنا انهم ذهبوا الى ان
موضوعه المعلوم التصوري لكن لا يلزم ان يكون محمولات مسائل العلم اعراضا ذاتية

لموضوع العلم الى ما انها قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم وقد يكون عرضا ذاتيا
لموضوع مسئلة كما نقلنا عن صاحب كتاب المحاكمات في الحواشي السالفة فلما انها لا
ان يكون عرضا ذاتيا لمطلق بل يكفي ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع من حيث انه موضوع
في العلم والايصال المذكور عرض ذاتي للمعلوم التصوري الموضوع في العلم موضوعا
كما بيّن بعضها في الحواشي السالفة والمساواة وقيل فما لا عبرة بمساواة
الناطق اذا المعتبر المساواة لموضوع الفن مع انه اي معتبر جزئيته الناطق للانسان
فهي وان كانت مساوية للناطق لكن عروض الذاتية ليس لاجلها بل
للجزئية المعتبرة وانما اعتبر جزئيته الانسان مطلقا لم يكن مساويا للناطق لانه
جزئية للحيوان ايضا اللهم الا ان اعتبر الذاتية بذاتية الناطق فيكون ذاتية
الناطق لاجل جزئيته فيه نظر اذ قد عرفت ان محمول المسئلة الموضوع ذاتي لموضوع
العلم او لموضوع العلم او لموضوع المسئلة فلو كان الناطق موضوعا لمسئلة
كان مساواته معتبرة يتوجه عليه شيء اذ الناطق بخصوصه ليس موضوعا لمسئلة
من مسائل المنطق بل الموضوع هو الفصل القريب مثلا والناطق من افراده واذا
لم يكن موضوعا لمسئلة المنطق فلا عبرة بمساواته كما يظهر من التأمل فيما نقلناه
فان الايصال الى التصور المجهول انما يكون عارضا للمعلوم التصوري المركب من
الذاتيات والعرضيات مطلقا هو لوازم التعريف بالمفرد وسمي ايضا عارضا بمعونة
الذاتية التي تبحث في المنطق هو الاجناس والفصول مطلقا فان كان [illegible]
واسطة العروض مطلقا مساوية لها معها الاسم الناطق [illegible] والواسطة
في عروض الذاتية تحتاج [illegible] بصحة الحمل وكذا امور من الحقيقة الفصول

مطلق

مطلقا ومنوي ان يعتبر مساواتها للواسطة بالقياس اليهما لا الى الناطق والا عم
ان الواسطة هو كونه جزءا مختصا لعدم اختصاص الفصل البعيد بالماهية وان اراد
ان الفصل القريب لا بد من قيد آخر وهو ان لا يكون تمام المشترك بين حقيقتين واذا
ميز الجنس [illegible] والعرض العام على الذاتي او الفصل وحكم عليهما بمثل
حكم عليهما يرد عليها مثل ما ورد عليها لما كان موضوع المنطق مقيدا
بالايصال الحيثيات المذكورة في موضوعات العلوم قد يكون قيدا للموضوع
وح يكون تتمة له فلا يكون من الاعراض المطلوبة لبيانها كما ذكره العلامة وقد يكون
بيانا للعروض الذاتي وح يكون من الاعراض المطلوبة وقد يكون قيدا للبحث كما
حقق في موضعه المعرف يجب تصوره بتصور المعرف قبل كونه من المسائل محل
بحث بل هو ماخوذ من تعريف المعرف وكذا كون الشكل الاول منتجا للمطالب الاربع
من المسائل محل بحث اذ لا دخل له في الحصر فالاولى ان يكتفى بما ذكره او اقتصر نظرا
والحكم على المعرف بانه بتصوره يجب تصور المعرف يحتمل على الحمل الثاني من حيث
الايصال فيكون الاحالة الى المسائل المنطقية الا انه ماخوذ في تعريف
المعاكس لزوم قول آخر عنها ولا ينافي ذلك ان يكون كون الآخر مستلزما للسابق
من المسائل المنطقية ويستدل في المنطق عليها اذا كانت نظرية فكون الشكل
الاول منتج المطالب الاربع يمكن ان يجعل اشارة الى [illegible] مسائل مذكورة في
كتب المنطق ومن ان الضرب الاول من الشكل الاول منتج الموجبة الكلية والضرب
الثاني منتج السالبة الكلية والضرب الثالث منتج الموجبة الجزئية والضرب الرابع
السالبة الجزئية ويمكن ان يجعل على مسئلة واحدة على هذا التقدير [illegible] من المسائل

الباحثة عن احوال المعقولات الثانية من حيث الايصال وانه موصل الى علم اليقين
على الحال في الفكر كالنحو كما بين في المنطق الشكل الثاني لا ينتج الا السالبة ثم
ينفصل ان ذات اي ضرب منه ينتج السالبة او الشكل الثالث لا ينتج الا الجزئية ثم يفصل ان
اي ضرب منه ينتج اي جزئية ولكنه قد بين في ان الشكل الاول ينتج المطالب الاربعة
ثم تفصيل ان اي ضرب منه ينتج اذا يا منها قيل هذا فالتفصيل لست من القضايا المعتبرة
ادنى ينتج المطالب الا وبه شئ من انواع الشكل الاول اذ كل ضرب منه ينتج نوعا
من تلك المطالب بغير ذلك بالنوع وفيه نظر اذ القضية المذكورة ليست طبيعية ولا شخصية
كالانحى مهملة اذ هي محصورة او مهملة الاراد الحكم على توزيع اجزاء المحمول على
افراد الموضوع كان وليس لاكثر اد التحقيق والظن بخلاف التمثيل وفيه وجها اخف
للاعتبار وذلك مرادي كل ما يبحث عنه المنطقي لحظ انا عبارة عن العرض الذاتي
والبحث عليها سبق بمعنى الحمل والمراد ان كل عرض ذاتي يحمله المنطق فهو من حيث انه
محمول اما تصورا او تصديقا من الحيثية المذكورة اي متصورا او مصدقا به من حيث الايصال
فلو جعل التصورات والتصديقات اي المتصورات والمصدقات بها من الحيثية
المذكورة موضوع المنطق كان مسائل التي من جملة موضوعه فلا يكون البحث
عن اعراض الموضوع بل عن نفسه ... ذكر التصور على سبيل التبعية اذ البحث عبارة
عن الحمل والمحمول من حيث انه محمول مصدق به فصدق الرد على المذكور عليه
قولهم المحمول من حيث انه محمول اما متصورا او مصدق به بانه مصدق به لا غير كان
مصدقا الرد على الثلاثة في قولك الثلاثة اما زوج او فرد بانها فرد لا غير وانما
انما اختار الشارح الرد وهو لم يحكم بانه مصدق به لانه اوفق بالجواب وهي ان

موضوع

موضوع المنطق هو التصورات والتصديقات وستقف عن بيان ان المحمول
من حيث محمول مصدق به لا متصور مع انه لو جاز ان يكون متصورا لكن في توجيه
السؤال فالكثير بما هو اعم اعني الردية كتصور الوهمي ... لان البحث عبارة عن الحمل
لا ينافي كون المبحوث عنه تصورا او تصديقا اذ لو كان البحث عبارة عن الحمل
كان المبحوث عنه من حيث انه محمول على ما هو المراد منها بهما يمكن ان يكون مصدقا
بلا متصورا فلا يكون تصورا اذ التصور بهنا بمعنى التصور كالاعني
لو ان هناك نسبتين متغايرتين بالذات كان الجواب عن السؤال الاول الذي هو القضايا
التي يتوصل بها للايصال في ذلك الجواب عن القضايا التي يحصل فيها الايصال وانما
في الجواب الثاني فما ... ان فلا يلزم ان يكون متصلا بالجواب الاول
... التصديق الاول يحتمل معنى ذلك في بعض ما ذكر المحشي عليه سابقا فيقول
لكان الموجود المطلق موضوعا للمنطق الاول وكان الكلي والجزئي من مطالب
الذاتية العارضة بلا واسطة في الموجود كما تحكمان من الشيء فيما مضى من الحواشي
كان قولك الموجود الكلي وجزئي من مسائلها ولما جاز ان يكون موضوع مسائل العلم
عرضا ذاتيا لموضوع العلم ومحمولها عرضا ذاتيا لموضوع المسائل كما حققناه
وكان قولك الكلي اما ذاتي او عرضي من مسائل العلم ولا جاز ان يكون موضوع
المسائل نوعا من العرض الذاتي لموضوع العلم ومحمولها عرضا ذاتيا لموضوع العلم
كان قولك الذاتي اما جنس او فصل من مسائلها العلم وكذا قولك ذاتي الشيء
موصل بعيد الى تصوره كنهه فان الايصال البعيد الى التصور الكنه عرضي ذاتي للذاتي
كالانف ... الى الجنس والفصل الكلي لا يلزم من كون تلك ... من علم انا لا نكون

من علم آخر لاحتمال ان يكون من المسائل المشتركة كما حقق في موضعه ثم
الظاهر ان بعض المذكورات من المسائل المشتركة كما حقق في موضعه بين
الفلسفة الاولى والمنطق لكن الفلسفة الاولى ينظر فيها من حيث الوجود
والمنطقي ينظر فيها من حيث الايصال كيف لا وقد عرفت ان مثل ذلك
الذاتي موصل بعيد الى تصور الكنه من الفلسفة الاولى ومن البين انها
من المسائل المنطقية ايضا وبعد البحث في العلمين بالحيثيتين المختلفتين لا ينافي
ان يكون مسئلة بعينها مشتركة بينهما كما حقق في موضعه وقد ذكرنا شيئا منه فيما
علقناه على الحواشي الشريفة على الرسالة الشمسية ليس عليه
الا ان يبحث عن احوال المعقولات الثانية فان بيان احوال الموصل
الى التصور ايصالا قريبا وهو المعرف او بعيدا وهو الكليات الخمس وبيان
احوال الموصل الى التصديق ايصالا قريبا وهي الحجة وبعيدا اعني القضية واجزاءها
ومن الموضوع والمحمول وما شاكلهما وكل ذلك من المعقولات الثانية فلا يلزم
عليه ان يبحث الا عن احوالها الا وهي من المعقولات الثانية وما بعدها
عن مسئلة تقدم المسند ثم من المعقولات الثانية بالمعنى الذي قررناه
ولا يخفى انها في المرتبة الثانية من التعقل اثبات هذه العوارض
ليس من مسائله كما عرفت غير بحث ايضا بما عرفت انها من مسائل الفلسفة
الاولى ولا ينافي ذلك ان يكون من مسائل المنطق ايضا كما ذكر وكيف
لا يكون مثل قولك الذاتي اما جنس او فصل اذا نظر فيها من حيث
الايصال فتامل ومن ربما الاحكام على الذوات التي هي المعقولات

الاول

الاول قيل فان قلت اذا جعل المعقول الثاني عنوانا ويكون الاحكام
سارية الى الطبائع المعقولات الاول فالحكم بالحقيقة يكون على تلك الطبائع فاذا
وقع الحكم عليها بعنوان آخر فلم لم يجعل من المنطق قلت لان ايصال تلك
الطبائع فاذا وقع الحكم عليها باعتبار المعنى الذي ينتزع عنها المعقولات
الثانية واذا جعل عنوانها شيئا آخر من المعقولات الثانية شيء منها الا
لان المعلوم من حيث هو الايصال موقوف على المسائل المنطقية وذلك
لكن هذا الاعتبار من المنطق وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد بالمكتسبات
على ايصال الطبائع فلا نسلم ان ذكرها في العلم لازم فان البحث في العلوم
بيان احوال المجهولات لا بيان ماهيتها كما سبق سلمنا ان ذكرها لازم لكن
لا يلزم ان يكون ذلك في العنوان وان اراد امرا آخر فليبين حتى ينظر
حاله واما ثانيا فلانه كان المعلوم من حيث هو لا ايصال له الى المجهول
الثاني من حيث هو هو لا ايصال له فلو اقتضى ذلك ان لا يكون في العلوم موضوعا
لاقتضى ان لا يكون المعقول الثاني ايضا موضوعا للاول لان تحصيل الحال
كان افراد موضوع كل واحد من المسائل المنطقية طبائع غير مندرجة
تحت ذاتي واحد ولا تحت عارض موجود المبدا في الخارج لم يوجد عنوان
منطبق عليها بحيث لا يدخل فيه غيرها ولا يخرج عنه شيء منها سوى المعقول
المعقول الثاني بالمعنى الذي حققناه جعل المعقول الثاني او المعقولات الثانية
عنوانا لمسائل المنطق مثلا المعقولات العشر وسائر الطبائع افراد الحكم
عليه في قولهم الحسي يجب ان يتقدم على الفصل في التعاريف ومن البين انها ليست

مشترك في ذاتي ولا في عرض موجود المنتزع او في الخارج وكذا الحال في سائر ما

وانت خبير اذا تاملت فيما لا اظنك في مرية من هذا فالحكم بان موضوع

المنطق هو المعقولات الثانية مبني على تساوي موضوعات مسائله وعدم

وجدان غيرها موضوعا هناك لا على ان المعقول الثاني امر اقتضى انه

يكون هو الموضوع هناك لا غير وان عنوا انها موضوعها يلزم ان لا يكون

المنطق باعتبار الاعراض الذاتية لها لزوم ذلك وانما يلزم ذلك لو لزم

ان يكون محمولات مسائل العلم اعراضا ذاتية لموضوع العلم مطلقا وليس

كذلك فانها اعراض ذاتية لموضوعها من حيث انه موضوع مسائل هذا العلم لا لما

عرض ذاتي لموضوع العلم مطلقا ولموضوع المسئلة كما حققناه في الحاشية ان الم

كيف لا ولو لزم ذلك كان اكثر العلوم باجتماع اللواحق الغريبة لان

كثيرا من محمولات مسائلها يكون عارضة لموضوعاتها بواسطة الاولى الاخص

كما لا يخفى على انهم لم يذهبوا الى ان موضوع المنطق هو مفهوم المعلوم التصوري

والتصديقي بل ذهبوا الى ان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية ويكون

موضوعه عندهم امورا متكثرة هي اقسام المعلوم التصوري والتصديقي

فغاية ما لزم من ذلك بعد الاغماض عن عدم اللزوم ان يكون محمول كل قسم

عنها لمفهوم المعلوم التصوري والتصديقي كذلك كما ان من ذهب الى ان موضوعه

المعقولات الثانية كان موضوعه عنده امورا كثيرة هي اقسام المعقول الثاني

ويكون محمول كل قسم منها عارضا لموضوعه بلا واسطة الامر الاخص لانه عارض

لمفهوم المعقول الثاني كذلك وبطلان اللازم على مبنى هناك ايضا لمفهوم المعلوم

التصوري

التصديقي والتصوري من العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج فيكون

المعقولات الثانية على ما عرفت وان لم يكن في المرتبة الثانية من التعقل فلو كان

موضوع المنطق كان موضوعه معقولات ثانية ايضا وانا اظن ان الشارح لما

فهموا من المعقول الثاني العوارض العقلية التي يكون في المرتبة الثانية من التعقل

كما صرح الشارح والمحشي رحمهم الله ووجدوا موضوعات مسائل المنطق

كثيرا منها في المرتبة الاولى من التعقل حكموا بان موضوع المنطق ليس المعقولات

الثانية اذا اريد بالمعقول الثاني هذا المعنى كان ما ذكروه صوابا اذ لا شبهة في

ان كثيرا من موضوعات مسائله ليس في المرتبة الثانية من التعقل والعجب ان الشارح

ذكر المعقول الثاني بهذا المعنى وذهب الى ان موضوع المنطق المعقولات الثانية ولم

يذكر ان كثيرا منها ليس معقولا ثانيا بالمعنى المذكور واعجب منه ان المحشي العلامة

[illegible] في ذلك سماه الحكماء [illegible] واما القدماء فلما ارادوا بالمعقول الثاني هو

العوارض التي ينتزعها العقل بالوجه الذي عرفت وكان جميع موضوعات مسائل المنطق

من هذا القبيل كما نبهناك عليه آنفا حكموا بان موضوعه المعقولات الثانية

من المعقولات الثانية ما لا دخل له في الايصال نقل عن المحشي العلامة في حاشيته

انه ان اراد ان هذه المفهومات لم يلاحظ فيها الايصال الى المجهولات فذلك

مما لا شبهة فيه وان اراد انها لا يوصل الى الايصال فممنوع لان الوجوب مثلا اذا كان

اخذ في تعريف مفهوم الواجب فلا شك في عروض الايصال له ولا شبهة انه في

ان مفهوم الوجوب كما [illegible] الوجود اذ اقتضائه الوجود [illegible]

الايصال لاحقا يلاحظ في مفهومه الايصال فلا فرق في الصواب بان المعقولات الثانية

فسيان ما لا يلاحظ في مفهوم الايصال وما لا يلاحظ فيها ذلك مع الاول الموضوع
دون الثاني وفيه تامل الا ان يجوز ان يقال ان المراد انه لم يلاحظ فيها الا الايصال
لا ما صدق عليه هذا المفهوم كما هو الحال في الحلاقه واما ثانيا فلانه يلزم على هذا
ان يكون الايصال معتبرا في مفهوم كل ما هو موضوع في المنطق ودون اثباته خرط
خرط القتاد وكيف لا والكل احد موضوعات كما سيصرح به ومعنيه لا ينبغي
نفسي بصورة من فرضنا الشركه وهي السبب في ان الايصال ليس بنفسه هذا المفهوم
لا جزا منها ما لم يعتبر اعتبار الايصال في هذا المفهوم ونظائره وكيف والمنطق اكثر
من الكسر نعم اذا قيل بحث عنه في المنطق من حيث الايصال بمعنى الايصال
معتبر في البحث عنه بوجه من الوجوه لكان اوجه ولا نخادي بها ام
في الخارج فصل اي لا يوصف بها شي في الخارج كما فسره فيما سبق وفايدة هذا
القيد الاحتراز عن لازم الماهيه فانها يوصف في الخارج ايضا وفيه نظر اذ لو لم
يوصف الواجب في الخارج بانه واجب لكان الخارج خاليا عن الثلاثه وهي مع الامتناع
الخروج المفهوم المردد بين النفي والاثبات كقولنا الشي اذا وجد فانه اما ان يجب
الوجود او العدم او لا يجب لشي منهما او يوصف بالامكان او الامتناع فيلزم
انقلاب الواجب ممكنا او ممتنعا وهو محال لا يقال قد مر في الكلام الاول ان الوجود
يمتنع ان يعرض للاشيا في الخارج وانما يعرض للاشيا في العقل كيف نسبه اليها
التي هي وجوب الوجود وامكانه وامتناعه لا محاله يكون في العقل والمعنى ان الشي
اذا اخذ بقياسه الى ان يجب عروض الوجود له في العقل او عروض العدم له او لا
لم يعرض شي منها فيمكن الاتصاف بكل من الثلاثه في العقل دون الخارج لا يزال

كما يمتنع عروض الوجود للاشيا في الخارج كذلك يمتنع عروضها في العقل وما
استعمله على الاول فهو محمول على الثاني كما حققناه وفي حواشي شرح التجريد
والحق لا يستوي كون الشي واجبا او بعرض لوجود في العقل بالفعل حال العرض
له وجود فيها يكون واجبا ولزم ما عز الواجب بالذات عن الصدق عليه
ح انه اذا احد عاتم من قطع النظر عن غيره عرض له الوجود اجيب يتوقف ذلك على
حصوله في عقل ما ولو كفى في الواجب كونه بحيث اذا حصل في العقل وجب عروض
الوجود له لما كان مختصا بالواجب لانه اشتمع حصوله في العقل لا يجوز ان لا يكون
بحيث بهذه الحيثيه وعلى تقدير كونها بحيثيه بها كان متصفا بكونه واجبا في الخارج
فانه محققه بهذه الحيثيه فيه كيف فات الوجود وقيل لا فرق بين الوجوب مثلا
وبين مفهومه في ان الحكم الواقع على بعضهما لا يتعدى الا الى معقول اول لا بها غير
محمول عليه والحكم انما يتعدى من المعقول الثاني الى المعقول الاول اذا كان منطبقا و محمولا
عليه وان الحكم الواقع على ما يوجد منهما اعني الواجب وما يقتضي له الوجود يتعدى
الى المعقول الاول فالقول بان الحكم في الاول يتعدى دون الثاني تحكم وفيه
نظر اذا المراد بالوجوب هو الواجب مع الواجب لهذا قال المراد الحكم
عليها بان تعالى الواجب كذا او الحكم فيه يتعدى الى المعقول الاول لصدقه عليه و هو
ظ والمراد بمفهوم الوجوب مفهوم مفهومه كما قررناه واذا حكم عليها بان تعالى
مفهوم الوجوب كذا لم يتعد الحكم الى المعقول الاول لعدم صدقه عليها بل يتعدى
الى افراده التي هي مفهومات الوجوب وهي معقولات ثانيه فاذن يكون مثال الاول
مفهوم الواجب ومثال القسم الثاني مفهوم مفهوم الوجوب علي المطلقه

المعقولات الاولى نسلم المحشي العلامة في حاشيته انه لم يرد ان يكون المحمول
مطلقة على المعقولات الاولى فقط لان في قواعد الفن عامة بل اراد ان موضوع
الفن من المعقولات الثانية التي يلاحظ في ضمنها الايصال الى المجهولات كما كانت
عارضة للمعقولات الاولى ابتداء او بواسطة معقولات ثانية اخرى فان مفهوم الجنس
عارض للطبائع والمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية لنظر الفاضل في تركيب
المنطق بل على ان البحث عنها على وجه كلي يشتمل المعروضات لها سواء كانت معقولات
اولى او ثانية الا ترى ان الكلي بحسب الاسم قد يكون من قبيل المعقولات الثانية فيبحث عنها
في مباحث الفن وان كان المقسم الاعلى معروضة الحقائق العامة للكلي باعتبار الكلي
الكليات الخمس لا يمكن ان يعرض لها بوجه وان اريد بها الاولى بالاضافة
فليس هناك واسطة وفيه نظر اذ المراد بالمعقولات الاولى الطبائع وليس المراد
المعروضات كما ان كل فرد من افراد الجنس مثلا عارض للمعقول الاولى بلا واسطة
او بغير واسطة الوجه على ان الجنس ليست عارضة لها بل باله ..... المعقول
ما هو عارض للمعقول الاول ابتداء كالكلي فانه يمكن عارضا له بواسطة الجنس
فانه عارض للكلي ابتداء وبواسطة الكلي هو معروض للمعقول الاول كالحيوان
الا انه نحو لتصورتي ..... وهو الخطابة قد تعالى حل من شيء ..... الظ
ومن اذا كان صحيح المادة فاسد الصورة ويكون نفعه مقدمة لظنه فانه يفيد الظن
بالنسبة الى من يفيده الظن كما يقال فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو
سارق فانه الظن ..... لا يعلم فساد صورته لا الجزم وانه قد يكون الاسم الحكم
ظنيا بان لا يوجد الحكم فيه الا الظن ..... الا الزام يكون القياس منتجا

دعي

ومن غيره لا يفيد الا الظن لهذا الجدال من حصل في الخطابة وفيه بطلان ..... الذي
ذكره كسائر الضروب الغير المنتجة من الاشكال خارج عن المقسم فان الافادة المعتبرة
هي الافادة المعتبرة هي الافادة المطردة في جميع الصور ولهذا الحكم بالعقم اذا كان
المعتاد في ..... اي الضرب الغير المنتج بعينه في بعض الصور فلا يحتاج
انه لا يفيد في جميعها والتحقيق الثاني انه غير وارد لان الحكم المعتبر للمنطقي
ولا يخرج عنها لجعلها ذريعة لالزام الغير كالاول الثاني بجعله ذريعة لالزام الغير
من كونه برهانا ولم يعتبر فيهما كونهما موادا للتيح وان لها ..... لم يلاحظ فيهما
الا الايصال البعيد وقد يصح قبيل ذلك بان ذلك ملاحظ فيهما بتوسط الغاية الحكمية
والحكمة والفصلة ملاحظة فيها معنى الايصال البعيد وكذا الحال في التعدد والشرطية
وبطلان اصلها نوع مشاجرة مع ظهور كونه غير ناقل ادق ..... الحكم ما هو به ساله
تشبيه بمنع حيث لا يقال كما حققه المحقق العلامة في شرح المفتاح فيكون المخبر
المستعمل فيه هو الحكم كالياقوت الا انه لا خفاء في صدق هذا المعنى ولا في الكلام
انما يتصف بالصدق والكذب بحسب المعنى المستعمل فيه المتضمن ..... الحجاز
كذبا وكذا الحال في قولك العسل مرة متعينا فان قلت من الجائز ان يراد بالحكم
بان قوته حقيقة وح لا محالة كاذب قلت لم يرد الى بل هذا المعنى ولذا اورد كونه
الى ..... الترغيب في شيء ح لا يقال اذا اريد به التشبيه فان صدقه السامع كان
مفيدا للتصديق لا محالة وان كذبه كيف يحصل منه الترغيب لانا نختار الاول ولكن
لكن هذا التصديق غير مقصود القائل لذاته بل جعله ذريعة للترغيب المقصود بالذات
جعله فيما له المقصود بالذات من التصديق الشعب ..... المعالم ..... لم

يعرف ذلك فهو مغالطة لشبهة والاذهان قابل بها البرهان يسمى برهانا وما ان قابل بها الجدل يسمى شاعرا قال الشريف فاذا الكتاب العلمى البرهانى مقدماته مشهورات بالقضايا الواجب القبول والمبادئ الشاعرى بامتدادها مشهورات بالمشهورات وشبهات مداره على الاكاذيب فيكون الاثم فى ذلك بل اكثره مبنى على تجوزات بلطف وتشبيهات غريبة واستعارات رشيقة وكنايات بعيدة ليس شئ منها كذبا كما هو فى موضعه وهو ملائم لاداء الرد بالاكاذيب فى تلك الامور بل يرى بها الاحكام الكاذبة الكون مقصوده بالافادة فى الشعر كما فى قول القائل العارف ولولا فوز لى اعرفى ودل ولولا دموع او قبسى الدرس ففى قرى الآخر ولو شئنا فايكى وما ابكيه عليه ولكن ساطع البرق اوضح وقطار لكما اكثرنا لحمى وللفظ الى امثالها فقبل احسن الشعر اكذبه واما المعانى المنعم بالافادة فى التشبيه والاستعارة ونظائرها فكان صادق ولهذا كثرت فى كلام الله وكلام رسوله لكنها اذا وقعت فى المقامات الشعرية مجملات ذريعة للترغيب والتنفير فاعلمنا الشعر قيل مراد ان هذا الشعر يسمى معنى الشعر الذى يحق بصدده ولعل اراد انه قد فسر الكلام موزون مقفى بالجعل والكذب بل يسلم ان الشعر المذكور فى الآية الكريمة بهذا المعنى لا ما يعنى الذى يحق بصدده انما استمر عادة الجمهور على ان شعر المعانى الكاذبة بالكلام الموزون المقفى ويجعلونها وزنية للترغيب فالترغيب كما بينا آنفا لا يمس الشئ الاقدام به لا يرا بسطا اشتماله على الموزون والمقفى فانه لا يهمها لصحيحى الشرع ولا عقلا بل بواسطة اشتماله على الاكاذيب فانها قبيح فعرفانه بالصادق المصدوق صاحب غرائب مبانى الشعر الذى يحق بصدده ولما اشتمل الشعر بالمعنى الاخير على ما اشتمل من العادة حكم بانه غير لائق

ولم

اى الادراكات الساذجة قبل الاطلاق التصورات والتصديقات وبينها بالمتصور والمصدق به موصوفا بكونه مصدقا او متصورا الا ان الاول التصور الذى يحث عن احواله فى القسم الاول هو النوع الثانى الا الكليات الخمس والمقدم وضعا هو مباحثه وموضوعا ولا شك انها ليست تصورات بل هى متصورات ومدركات بادراكات ساذجة ولذلك الحال فى التصديق الذى يحث عن احواله هو العكس والاستقراء والتمثيل وغيرها مما هو قبيل المصدق والمؤخر وضعا هو مباحثها لا الادراكات التصديقية ولا مباحثها اذ لا مباحث لها واما بيان ان هو مصدره لى التقدم الطبيعى لاحدهما المقدم طبعا فى الوضع على المؤخر فيكون فيه كون الادراك المتعلق باحدهما مقدما بالطبع على الادراك المتعلق بالآخر لا ان الحاصل وان كان هو المتصور والمصدق به لكن موصوفا بكونه متصورا او مصدقا به بالفعل لا ذاتهما فقط وانت خبير بان ما ذكره هنا التحليل مبنى على ان كون علم العلل معلولها بالذات كما يقتضيه النظر الجليل واما على ما يقتضيه النظر الدقيق من ان العبارة بالتحقيق من ان المعلوم بالذات هو العلم الحصولى كما سبق من اشارة اليه فى مباحث النظر فالمتصور عين التصور والمصدق به عين التصديق ولا يتوجه ما ذكره كما لا يخفى ومحصل هذا القول جزء المعلول مع العلة التامة كذلك مع امتناع توقف العلة على المعلول او اجزائها اذ يصدق قولنا اذا حصل العلة حصل المعلول بجميع اجزائه واذا لم يحصل احد اجزاء المعلول لم يحصل العلة التامة فليس حصول التوقف مع مجرد ما ذكره من الامرين لان

حاصله لزوم احدهما للآخر ولابد في اثبات توقف الملزوم على اللازم من
بيان تقدم اللازم على ملزومه ليتم كون اللازم علة لما ذكرنا من ان اللازم قد
يكون معلولا وفيه نظر اذ ما ذكره العلامة لا يجري في صورة النقض اصلا فانه اذا
قال يحصل التصديق حصل قبله تصورات هذه الامور ولم يصدق انه اذا
حصل العلة حصل قبله المعلول بجميع اجزائه ومنشأ الاشتباه هو الغفول عن
نظر قبله كالاعلى سلمنا جريانه في صورة النقض لكن تخلف الحكم عنه اذ جزء
المعلول لا محالة جزء من علته التامة فيكون العلة موقوفة على نوع الكل على
جزء اراد به ادراك ثبوت احد الامرين للآخر فهو هاهنا اذا كان اول
هو نفس الايقاع واما اذا كان نفس النسبة فلا حاجة اليه والا لكان آخر
ادركته بان نفس الايقاع يعلم منه لان النسبة في القضية السلبية والايجابية
واحدة واما الايقاع ليس ادراك النسبة بل ادراك وقوعها الا انه
ثاني ادراك الثبوت من حيث الوقوع لا بمعنى الاخر ان يكون المراد
بالثبوت وقوع النسبة لا النسبة التي هي بمعنى وح يصح ان الايقاع ادراك
الثبوت لانا نقول النسبة ان اعتبر تصورا في التصديق هي نسبة هي بمعنى لا
الوقوع واللاوقوع لا يقال يرد على ما ذكرته انه لا معنى لقوله ايقاع النسبة بل معنى
ان يقال ايقاع وقوعها لانا نقول معنى الايقاع ادراك الوقوع ومعنى الانتزاع ادراك
اللاوقوع فيكون معنى ايقاع النسبة ادراك وقوعها لا النسبة قبل فان
قيل لا خفاء في انه لا يكفي في التصديق تصور النسبة ما عتبارا مثل كونها مفهوم من المقدم
او منشأ النسبة او غير ذلك بل لا بد من ادراكها على وجه مخصوص هو ادراك ثبوت

احد الامرين للآخر الى آخر ما ذكر من تفسيرها على وجه يكون آلة لملاحظة الطرفين
لا ان يكون ملحوظا بالذات ولا حصول لها الا كذلك اذ لا معنى لها الا هذا
فكيف قال ولا النسبة الا بوجه دون حقيقتها قلت سلمنا انه لا بد في التصديق
من تصور النسبة على الوجه الذي ذكرت لكنه تابع لتصور الطرفين في الحقيقة
لان تصور الطرفين ماخوذ في تصورها فادام لم يتصور الا بوجه لم يكن تصور النسبة
الا بوجه واذا تصور الحقيقة يكون تصورها ايضا كذلك وفيه نظر لما
في السؤال فلا بالاتمام ان الوجه الذي جعلت النسبة آلة ورابطة بين الطرفين
حقيقتها لاحتمال ان يكون من عوارضها قوله لا معنى لها سوى هذا قلنا
لا يلزم ان يكون معنى الاسم حقيقة المسمى كالانسان والماهية والجواب بعد ما ادعاه من
ان تصور النسبة تابع لتصور الطرفين بالوجه الحقيقة اجلى من ان يخفى على النظر لانها
متعلقة بالطرفين ولا يلزم من كون المتعلق لا بالحقيقة ان يكون متعلقه كذلك
ولا يلزم عكس ذلك ايضا وقوله لان تصور الطرفين ماخوذ في تصورها ان اراد ان
تصورهما جزء من تصورها فهو غير مسلم وعلى تقدير التسليم لا يلزم من كون بعض
اجزاء الشيء معلوما بالحقيقة ان يكون ذلك الشيء كذلك وان اراد به انه
تصورها شرط لتصورها فلا يلزم من كون الشرط معلوما بالحقيقة ان يكون
المشروط كذلك ولا من كون الشرط معلوما بالوجه ان يكون المشروط
معلوما به كما في المثال المذكور يحتمل وجهين احدهما ان يعتبر الشيء مثلا
حال البعد جسما وحال التوسط حيوانا وحال القرب انسانا والثاني
ان يعتبر انسانا في الاحوال الثلاثة لكن يزداد انكشافا بحسب القرب

منه ففي الصورة الاولى يكون ثلث معلومات وفي الثانية يكون معلوم
واحد مختلف في الجلاء والخفاء ولا خفاء في ان كلا الوجهين ممكن فان
المقسم ههنا هو الثاني اذ فيه متصور واحد مختلف بالقوة والضعف وحيث ان
الاكتساب في التصور من علم هذا اذ الجزء في الاكتساب هي مطلوب معلوم
يستعمل فيه الى مبادئه ثم منها الى فائدة جاز اختلاف المعلوم الواحد قوة
وضعفا جاز ان يكون هناك معلوم واحد منكشف بالكشف ضعيف
فيستعمل فيه الى مبادئه ثم منها الى فيه منكشفا بالكشف قوي نظير ذلك
ان يبصر امر دفعة واحدة ثم يبصر اجزاءه شيئا فشيئا فان المدرك فيه هو المبصر
في الحالين وان كان واحدا لكنه في الصورة الثانية يصير اكشف واتم واجلى
كما لا يخفى ثم قيل الحال في التعريف منطبق على هذا المنوال وانا اقول
الاحوال منطبق ذلك في الحد التام فمنكشف بان تصور الماهية المجملة كالمبصر بلحظ
الوحدة بمنزلة الابصار الاول دفعة واحدة وتصور اجزائها التي هي الجنس العالي كالحساس
الفاصل بمنزلة الابصار اجزاءه شيئا فشيئا فكما ان المبصر في الصورتين امر واحد قد
ابصر في الصورة الاولى دفعة واحدة اجمالا وفي الصورة الثانية بدفعات
تفصيلا كذلك المعلوم في الصورتين امر واحد علم في حال الاشتغال عنه دفعة
واحدة اجمالا وفي حال الاشتغال اليه بدفعات تفصيلا ومن ثم قيل الفرق
بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فالمعلوم الذي يكون الاشتغال اليه
هو بعينه المعلوم الذي يكون الاشتغال عنه واما في الحد الناقص فمنكر لانه
نظير ان يبصر امر دفعة ثم يبصر بعض اجزائه وكان المبصر في الصورتين ليس امرا

واحدا اذ المبصر في الصورة الاولى كل الامر وفي الثانية بعض اجزائه كذلك
المعلوم في الحد الناقص حال الاشتغال عنه ليس شيئا واحدا اذ هو حال الاشتغال
عنه كل الامر وحال الاشتغال اليه بعض اجزاء فلا يكون هناك معلوم واحد يكون
الاشتغال عنه واليه وقد عرفت انه لا بد في الاكتساب من معلوم كذلك وكذا
الحال في الرسم التام والناقص لانهما يجز لان يبصر بعض اجزائه مع مقابلة او مع
متعلقة ولا يوجد فيهما معلوم واحد يستعمل فيه واليه فان قلت اذا تصورنا
مفهوما كليا فلنا معلومان نفس هذا المفهوم وافراده التي لوحظت في الحد
الناقص والرسوم وان كان مفهوم الكلي المعلوم في التعريف غير مفهوم الكلي
المعلوم في التعريف لكن افرادهما واحد لاشتراط المساواة بينهما فلم
لا يجوز ان يكون المعلوم الواحد الذي يكون الاشتغال منه واليه هو في التعريفات
تلك الافراد قلت ان اردت بعلوم الافراد عند تصور الكلي انها معلومة
ومشعور بها بخصوصياتها فمن البين انه ليس كذلك وان اردت انها معلومة ومشعور بها
بمفهوم فرده او افراده فلا شك ان ذلك موقوف على تصور مفهوم الفرد
واللازم من تصور الكلي تصوره وعلى تقدير معلوميتها بمفهوم فرده كانت
ملحوظة بهذا المفهوم لا بمفهوم الكلي اذ فرضت ملحوظة به ثم مفهوم فرده انفهم
كل صادق على تلك الافراد لمفهوم الكلي المفروض والكلام في معلوميتها بهذا
كالكلام في معلوميتها بذلك وان اردت انها بواسطة اتحادها مع مفهوم
الكلي بوجه كانت معلومة ومشعورا بها بنفس الكلي لان الشعور بالكلي
عين الشعور بما هو عينه من حيث هو عينه فيكون الشعور بالكلي يوم غير

شعور بامر آخر هو شعور بها من حيث هي متحده معه فلذلك لكن يلزم تبدل
المعلوم بتبدل المفهوم لان المعلوم هو مفهوم الكلي وما هي عينه من حيث هي عينه
ليس الا ولا يمكن تحاشي منهما اذا تبدل المفهوم كما لا يخفى ولما كان تبدل
مفهوم المعرف والموقوف اي الناقص والرسوم لازما كما عرف لم يحصل منهما
معلوم واحد يكون الاستعمال منتهيا اليه قطعا واذا عرفت ما يلي عليك
طريقك اي الاكتساب بواسطة اقتضائه معلوما واحدا يكون الاستعمال
منتهيا اليه يستدعي ان يكون العلم بذلك المعلوم قابلا للقوة والضعف
اي قابلا للاختلاف بحسب الكيفية واما قال المحشي العلامة وليتوارد لهما
المكتسب وبان الاكتساب فيه وبين عدم جريان الاكتساب في التصور
كما هو راي الامام على عدم قبول للقوة والضعف بان يكون التفاوت
بينهما كالتفاوت بين القليل والكثير اي بحسب الكمية لا كالتفاوت
بين الشدة والضعف اي بحسب الكيفية ليتوارد لهما المكتسب قوله فلا في متعلق
بقوله المكتسب بعد اي المكتسب به المحلل معنى التفاوت خلافا لما اختاره
الامام من امتناع تعدد العلوم في التفاوت وبنى عليه امتناع
بين التصورات بين فكيف يسكره الامام واعتذر عنه بقوله وقد اعتذر له
ولهذا قوله هذا المثال تصورات متعاقبة قد عرفت ان المعلوم
في المثال المذكور يحتمل ان يكون متعددا ويحتمل ان يكون واحدا او كان
كل منهما طابا خفي وان التمثيل بحسب الاحتمال الثاني فليس للامام ان
يقول في ذلك المثال تصورات متعاقبة لان هذه التصورات في الاحتمال

الاول

الاول دون هذا الاحتمال ولقوي ذلك التصور شيئا فشيئا
اشتد زيادة اذا كان التفاوت بحسب الشدة والضعف كما عرفت منها
اي تعرفها وقد بحث لها اولا فلانه مبني على ان يكون الاستعمال من
المبادي الى المطالب وقد عرفت في مباحث النظر انه ليس كذلك
حالة شبهه بها على ما نص عليه الشيخ الى المطالب وقد عرفت في مباحث
النظر انه ليس حركة بل حالة في النفس واما ثانيا فلانه لو كان كذلك
لوجب ان يكون المعلوم متصورا كل جزء من اجزاء الحد يسمى الحدود وتحصيلها
في زمان الاكتساب وليس كذلك بل المعلوم متصور كل جزء منه جزء
من المحدود والمعلوم متصور كل جزء منه جزء من المحدود والمعلوم متصور
جميع اجزائه يسمى المحدود حال كونه اشتغالك في تحصيل الكل الاشياء
غيره فتامل ولكن هذا بعيده فان العقل يهتم ساقى توجه الى جميع
طرق الى التوجه الى ما هو يمتنع بدون الشعور به ولا شعور للعقل بها
بعد مفهوم الشي كما عرفت آنفا فكيف يتوجه الى جميع الاشياء قلت
ايضا الى الشعور بالاشياء من حيث انها عينه ومتحده معه بوجه ما فيكون
الاشيا مشعورا بها ويصح التوجه بحد مفهوم الشي على الشعور بالاشياء
من حيث انها عينه ومتحده معه بوجه ما فيكون الاشيا مشعورا بها او
يصح التوجه اليها قلت غاية ما لزم من ذلك ان يكون التوجه الى مفهوم
الشي عين التوجه الى الاشيا من حيث انها متحده معه واذا كان كذلك
فالتوجه الى الاشيا في الصورتين سواء ولم يكن منهما فرق في ذلك فاح

قلت لفظ الكلي موضوع لبيان كمية افراد مدخوله كما سيأتي ولم
يتوجه الى افراده متعددا لا يتيسر لنا بيان كميتها فاذن لا يكفي مثلا
اذا قلنا كل شي ان يتوجه الى مجرد مفهوم الشي وان كان حكمه عين
التوجه الى افراده من حيث انها متحدة معه لان ذلك ليس توجها
الى الافراد من حيث انها متعددة ولا بد في بياننا الكمية منها قلت
بيان كمية الافراد متصور على وجهين احدهما ان يكون معنى كل شي كل
فرد من افراده والثاني ان يكون الكلي دالا على عموم مدخوله حتى كان
معنى كل شي كذا ان الشي في عمومه كذا ويلزم من ذلك شموله لجميع الافراد
ولو كان الاول معناه لكان تصور قولك كل شي موقوفا على تصور
مفهوم الفرد فيكون معناه الثاني على ما نص عليه الشيخ في الشفاء وعلى
هذا لا يتوقف بيان كمية افراد الشي على التوجه الى افراده متعددة
بل يكفي فيه التوجه الى مفهوم الشي وعمومه فان قلت كما ان التوجه الى
الشي عين التوجه الى افراده من حيث انها عينه والعلم به عين العلم بها
من الحيثية المذكورة كذلك ينبغي ان يكون الحكم عليه عين الحكم عليها من
الحيثية اذا يسري الحكم عليه الى افراده في مثل قولك الشي ممكن عام ولا
يسري اليها في مثل قولك الشي مساو للممكن العام وما الفرق بين الصورتين
قلت مفهوم الشي له في نفسه لا في ضمن الافراد احكام وله في ضمن الافراد
احكام اخرى فاذا حكم عليه بما هو من القسم الثاني يسري الحكم الى افراده لكن
بثبوت الحكم له يعني ثبوته لها واذا حكم عليه بما هو من القسم الاول لا يسري

اليها فالفرق بين الصورتين باختلاف الاحكام لا في تصور المحكوم عليه
بان يجعل تارة مفهومه آلة لملاحظة افراده دون تارة اخرى فان ذلك
كلام خال عن التحصيل فان قلت قد حرر الخلاف في ان المعلوم هو الامر
الخارجي والصورة الذهنية والذي يقتضيه النظر الدقيق ومذهب اليه ارباب
التحقيق هو الثاني ولا خفاء في ان ما حكم عليه على هذا المذهب هي الصورة التي
اذ لا شعور لنا بالامر الخارجي فكيف يتصور سراية الحكم الى الامر الخارجي مع
انها مخالفة للامر الخارجي بحسب التشخص في جميع الصور وبحسب النوع في الاغلب
اذ الصورة من مقولة الكيف والامر الخارجي من احد المقولات العشر او نوع
منها ومن المعلوم ان الحكم على نوع لا يسري الى نوع اخر ولا على تشخص الى تشخص اخر
قلت مناط سراية الحكم الواقع على الصورة الذهنية الى الامر الخارجي مطابقتها
اياه بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه فانه لما كان لهذه
الصورة وجود في الخارج ولها فيه احكام واحوال ووجود في الذهن ولها
فيه احوال واحكام اخر فاذا لاحظها العقل وشرحها وكان عارفا
باحوالها امكن ان يحمل احوالها عليها فان حمل عليها الحال الخارجي كان ثابتا
لها في الخارج ولما كانت في الخارج عين الامر الخارجي كان ثبوت
الحال لها فيه عين ثبوته للامر الخارجي فبهذا الطريق يسري الحكم الى الامر الخارجي
سيجي لهذا زيادة تحقيق فان قلت قد فرق بين القضية الطبيعية والمحصورة بان
ما الحكم في الاول على المفهوم الذي هو العنوان على ما ذكرت لم يبق فرق بينهما
قلت الحكم فيهما على المفهوم الذي هو العنوان على ما صرح به صاحب في كتاب التحصيل

حيث قال الحكم في القضية على العنوان المفروض الوجود لكن الحكم عليه قد يسرى
الى افراده وح ستعلم ان قال ان الحكم على الافراد وان كان ذلك بالعرض والتبع
وقد لا يسرى اليها فالفرق المذكور بينهما باق ولعل القوم ارادوا ان الحكم بالعرض
حيث قالوا الحكم في المحصورة على الافراد وذلك الحكم البتي بينهم بعض المتأخرين من ذلك
ان الحكم فيها على افراد الموضوع اصالة ويرى الكلام على ذلك وليس كذلك لما عرفت
من ان ليس لنا شعور بالافراد فكيف يحكم عليها اصالة فحكمنا في القضية واني
كانت محصورة على العنوان فقد اندفع عن القوم ما اشكال اورد عليهم حيث حكموا
بان موضوع القضية محمول عكسها وبالعكس من ان الحكم فيها على افراد الموضوع ول
ليست محمول العكس بل محمول مفهوم العنوان ومحمولها مفهوم المحمول وليس موضوعا
للعكس اذ الحكم على افراده ووجه الدفع ان الحكم فيها على مفهوم العنوان وهو محمول
العكس غاية الامر ان هذا الحكم يسرى الى افراده بالتبع والحكم في العكس على مفهوم
الاصل وان كان يسرى الى افراده بالتبع كلا فيكون محمولها موضوع العكس
ولو يكن ان الحكم عليه دون افراده فيه بحث اذ لو اراد ان الحكم على الافراد
الحكم عليها مع الحكم على مفهوم الشي بان الحكم عليه ويسرى الحكم اليها فذلك في
الصورتين جائز وان اراد الحكم عليها اصالة بلا مع الحكم على مفهوم الشي
فذلك ممنوع لتوقفه على ان يكون الافراد مشعورا بها بوجه آخر غير الشي وهو هنا
مفقود والحق ما اشرنا اليه من ان التفاوت بين الصورتين باختلاف الحكم
في الصورتين المحكوم عليه فانه في كلتا الصورتين سواء فتدبره وحصر
لعل القائل بالاتحاد اراد واقول لعل اراد ان العلم بافراد الشي بها لا يعقل الا

بان يعلم الشي ويكون العلم به عين العلم بافراده من حيث انها متحدة معه بعينه لعله
لا منفصلة عنه فكان هناك علم واحد يعلم به الشي وما هو عينه من حيث هو عينه والحق ان
ما ذهب اليه المحقق والملا ورد عليه من انه يلزم ان يكون علم الاشيا معلوما بما هو
وجه عنوان له بجواب ان المعلوم من حيث انه معلوم متوجه اليه وكذا الى العلم بالشي
عين العلم بالاشياء من حيث انها متحدة معه فكذلك التوجه اليه عين التوجه اليها
من الحيثية المذكورة … شبهة بهذه الشبهة دليل على بطلان في مقدمة قد ذكر
الخصم الضرورة فيها وهي قوله المحكوم عليه يجب ان يكون معلوما فان الحاز
باقامة الدليل على خلاف ما افاد الخصم الدليل عليه كما هو المشهور لم يكن معها ولا شك
انها معتبر في غير على ما تقرر المعارضة لان مجرد منع الدعوى … لا يكون
دليل بطلانه مسموعا لم يكن ايرادا في المحكوم بانيه وبيانه انه لو لزم كل
ما هو مجهول مطلق يمتنع الحكم به لا نعكس بعكس الاستقامة الى قولنا بعض ما يمتنع
الحكم به فهو مجهول مطلق وهذا كاذب لان المحكوم به في هذا القضية لا يصح ان يكون
مجهولا مطلقا والا لزم التناقض ولان يكون معلوما بوجه والا اشتهر قولنا
كل معلوم يصح الحكم به قياسا منتجا لقولنا المحكوم به في هذه القضية يصح الحكم
وقد حكم في اصل هذا العكس المستقيم بامتناع الحكم به لان محمول هذا العكس موضوع
الاصل فيلزم الكذب فعلى العكس لا يصح لزوم الكذب بناء على ان ما وقع محكوما به
في العكس هو مفهوم المجهول المطلق والحكم في الاصل على افراده لا على مفهومه واذا
موضوع ما سبق منا اشارة اليه من ان الحكم في القضية على العنوان اصالة
وقد سرى ذلك الى افراد الموضوع بالتبع والعرض فيكون موضوع الاصل

محمول العكس الضروره الذاتية قد تفسر الضرورة الذاتية بالضرورة
التي يكون منشاؤها الذات وقد تفسر بالضرورة ما دام الذات وهذا المعنى
اعم لاحتمال ان يكون منشأ الضروره وصفا لازما للذات مع صدقها
في الخارج فان المعلوم والمحكوم عليها بالاضافة وان جاز ان يكون امرا خارجيا
عنه لكن الاتصاف بالمعلومية والحكم عليه لا يكون الا في الذهن كما ينبه عليه
حيث قال بعد ذلك فهذا البيان عام متناول الحقيقيات والذهنيات
فالشرطية مسلم قيل فان قيل كما ان كذب التالي على تقدير ان يجعل حقيقية
جاز منع كونه كذلك جاز منع كونه على تقدير ان يجعل خارجية وبالجملة يجوز منع الملازمة
على التقديرين وكذا منع كذب التالي عليهما ايضا فلا وجه للترديد والتفصيل
وتخصيص منع الملازمة بالحقيقية ومنع كذب التالي بالآخر قلنا لا وجه لمنع
كذب التالي على تقدير ان يجعل خارجية لان منع كذب التالي بناء على ان الحكم
بالامتناع انما هو على تقدير المجهول وهذا التقدير منتف لان الافراد الخارجية
الموجودة معلوم وليس لها هذا التقدير ولا وجه للمنع سوى هذا وفيه نظر لانه
اراد ان الافراد الخارجية الموجودة معلوم بخصوصياتها فمم الدعوى انه ليس كذلك
وان اراد انها معلومة بوجه عام كالموجود في الخارج والشيء فالافراد المقدرة
الوجود والفرض معلومة بوجه عام كالمقدر الوجود والممكن فلو كان المعلوم بهذا
الوجه مانعا عن منع كذب التالي اذا اخذ خارجية فليكن مانعا عن منع
كذبه ايضا اذا اخذ حقيقية فالاولى ان يقال في وجه التفصيل والتخصيص منع
كذب التالي بالحصر ان منع كونه اشارة الى الصدق وصدقه انما يكون على

تقدير

تقدير المجهول لكنا المصرح به العلامة بقوله امتناع الحكم على تقدير المجهول وفي التالي
اذا اخذ خارجية كان معناه كل ما هو مجهول مطلق في الخارج يمتنع الحكم عليه فيه
وهو كاذب قطعا لان صدقه انما يكون على تقدير المجهول ولا تقدير هناك بخلاف
ما اذا اخذ حقيقية اذ يصير معناه ح على ان كل فرد لو وجد كان مجهولا
مطلقا من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان الحكم عليه ممتنعا وقد اعتبر تقدير
المجهول المبني على صدق التالي فلذلك حصل المص في الجواب ومنع كذب التالي
على تقدير اخذه حقيقية ولم يمنع كذبه على تقدير اخذه خارجية لا انا نقول
قد يمكن ان يقال قد ذكر انه انما يتم اذا كان الوصف لازما وههنا ليس كذلك فلا
يتم الجواب وفيه نظر اذ لم يرد العلامة ان هذه القضية ضرورية ذاتية حتى يدل
ترك الشارح باطلاق الضروره الذاتية بالمعنى الاعم وذكر ان منشأها
يجوز ان يكون وصفا لازما لظهور ان منشأ الضروره ههنا هو الوصف ولا شك
في جواز كون الوصف منشأ الضرورة في بعض الصور يكفي في اتمام الضرورة
الذاتية بالمعنى الاعم في صورة يكون الوصف منشأ الضروره فههنا كذلك
نعم لو كان الدعوى بان هذه القضية ضروره ذاتية حقيقية يتوجه عليه ما اورده القائل
لان التقدير في الوجود يستلزم التقدير في الاتصاف وذلك لان معنى التقدير
في الوجود هو ان تقدر العنوان موجودا فلو لم يكن المقدر متصفا بالعنوان لم يكن
مقدر لم يكن ذلك المقدار عنوانا وهي لا شك مشروطة عامة كانت او مطلقة
قد ثمار فان قيل القضية الى حصلت من العكس ليست الا المشروطة العامة مع
لا حاجة الى التوجيه قلت هذه القضية وان كانت مشروطة عامة لكن يصح قولنا دائما

ههنا ايضا لعدم دوام الوصف لذات الموضوع وح يكون قضية مركبة حاصلها احد جزئيه فقط لكنه محذور اقلا يرد التوهم لعدم ما قضية ما لزم للاجزئية

ونقض الحقيقية منه حينية مطلقة وهي تناقض تلك المشروطة لانها اخص من نقيضها التي هي الحينية الممكنة بعد الحينية اي بعد اتصافها بصفة المجهولية

اقول الاظهر ان يترك هذه الحينية المذكورة في الشرح بحيث اتصافها بصفة المجهولية حال كون صفة المجهولية مختصة محلية على ما يشعر به قول الشارح المجهول المطلق معروف بالمجهولية والمجهول اما معلوم على ما يشعر به قول الشارح المجهول المطلق اما اولا فلانه يستقيم استدلاله بان الموصوف بالمجهولية معلوم باعتبار الوصف بخلاف المتصف فانه فرض وصف المجهولية بمعنى تعقل المجهولية بالمعلوم فانه لا يلزم ان يكون معلوما باعتبار الوصف واما ثانيا فلانه لا يرتفع ما اورده المحشي العلامة عليه من ان هذا الجواب يقتضي ان يكون اتصاف تلك الذات بالمجهولية شرط الحكم عليها ولا محذور في ذلك واما ثالثا فلان قوله هو المأخوذ بالاعتبار الاول ح يصح بظاهره من غير احتياج الى ان يتكلف ويقال معناه انها المأخوذ من حيث انه معلوم بالاعتبار الاول الا ترى انه قال اولا والمجهولية اما معلوم فيقال الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء بالوجه وهنشاء الصحة هو المعلوم من وجه لا معلومية الوجه فما وجه التشويش بقوله والمجهول اما معلوم او لا اشكال بذلك انهم ما ادعاه الشارح من ان المجهول المطلق بالاعتبار الاول اي باعتبار انه ذات موصوفة بالمجهولية حال كون المجهولية امرا معلوما باعتبار الوصف اذ غاية ما لزم من ذلك ان يكون وصف المجهولية معلوما وهو غير مستلزم لكون الذات معلمة

بهذا الوصف والمطلق ذا دون ذلك فحكمها على ما جمعناه من ان العلم بالوجه هو العلم بالشيء من حيث انه غيره وهو متحد معه فظ لانه متى كان الوجه معلوما كان الشيء من الحيثية المذكورة معلوما وهذا الكلام مع علو حاله على ما ذهب اليه الشارح ويتبعه العلامة من ان العلم بوجه الشيء لا يستلزم العلم بالشيء فيمكن ان يكون وقال اللام في قول الشارح والمجهول اما معلوم للعهد والمعهود هو المجهول الموصوف في قوله المجهول المطلق شيء موصوف بالمجهولية ويكون بالحقيقة معتبر فكانه قال المجهول الموصوف بالشيء اما معلوم من حيث هو كذلك وذلك مستلزم للعلم بالشيء حل الشبهة في هذا الجواب على شق المعلوم ولو لم يكن معه ما يدفع المنافاة في آخر القول حيث قال فلا منافاة ولو كان حملها على اختيار شق المجهولية لكان الظاهر ان يقال الشارح كما تراه حيث قال المحكوم عليه في قولنا المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه من حيث الحكم هو المأخوذ بالاعتبار الاول والاعتبار الاول على ما فهم من ظاهر كلامه هو الاتصاف بالمجهولية فيكون ذلك بظاهره اختيارا لان الحكم بالمتصف بالمجهولية الشارح يصدق الى المجهول المطلق دائما انه محكوم عليه فان اراد انه صادق عليه في نفس الامر فلا نسلم له وان اراد انه حكم عليه بانه محكوم فلان امكان الحكم على المجهول المطلق بانه محكوم عليه لا يقتضي امكان نسبة مفهوم الى المجهول المطلق بالايجاب او بالسلب بل يثبت كل مفهوم الى نفس الامر اما بالايجاب واما بالسلب واما الحكم عليه فلا وفيه نظر اذ المراد من الثاني كما اشار اليه العلامة بقوله من انشائه اولا بانا نحكم على المجهول المطلق

دايما احكاما صادقة ويقع الحكم عليه مرفوع بان المعتبر في الوصف العنواني
كما سيصرح العلامة به هو امكان صدقه على الافراد اما وحده او مع فرض
الفعل فكما يمكن ان يكون فرد العنوان يستقيم ان يحكم عليه بعدم
وما يمكن وصف المعلومية واجب الثبوت لذات المعلوم جاز ان لا
يكون فيكون ذات المعلوم من الافراد الممكنة للمجهول المطلق وما له الاتحاد
فان العنوان في قولنا المجهول المطلق ممكن عام هو مفهوم المجهول المطلق
ولا ان افراده هي الامور المجهولة المطلقة ومن المعلوم ان الحكم في القضية
على افراد العنوان ابتداء وسريانها فلا محالة يكون الحكم المذكورة على
ما هو مجهول مطلق ويعلم من ذلك ان النسبة يكون الى المجهول المطلق اذا
المجهول المطلق اما اولى بان قيل النص في عبارة الشرح ما شكال لا في الحط
ان فاعل يصدق على المجهول المطلق هو انه ممكن بالامكان العام وليس
يصح لان الصادق عليه هو قولنا ممكن وعلى تقدير الحمل على التسامح يكون
من اتصاف شيء بشيء في الواقع لا الحكم به عليه والمتصم هذا وفيه نظر اذ يمكن حذف
ومعدم الكلام الصدق عليه ممكن في انه ممكن وفايدة التعبير بهذه العبارة دون
ان يقال ممكن هو الاشارة الى الصادق من حيث انه صادق فان ممكنا مفردا
على التركيب ليس صادقا عليه وانما الصادق عليه في تركيب انه ممكن وهذا كما تقول
ان عمل ثابت ونريد المراد زيد في قام زيد وفايدة التعبير بهذه العبارة هو الاشارة
الى الحمل كما ذكرنا ونظاير ذلك اكثر من ان يحصى فانهم يمثلون المبتدا بزيد في زيد قايم
والقايم الزيدان والخبر بزيد قايم وزيد قايم الى غير ذلك وكانهم لما ذكروا المركب

لا قولنا المجهول المطلق ممكن

موضع

موضع المفرد للاشارة الى الحيثية في امثال هذه المواضع جروا بهذا
التطويل الى الزام حذف ذلك المفرد والادات جعلوا ذكرها كالتصريح المذكور لا تشويق
الذهن الى المعنى وحصول التربية على الحروف ولا ينبغي ان يحصل الى مثل
ذلك اشكالا واما قوله وعلى تقدير الحمل على التسامح يكون من اتصاف شيء بشيء
في الواقع لا الحكم به عليه فغير مسلم او الصدق ضمني معنى الحمل الوسيط بكلمة على والحمل
نوع من الحكم ولذلك فسره العلامة بالحكم على ما نقلنا عنه آنفا انه الشيء الاول اشياء به
اولا فانا نحكم على المجهول المطلق دايما احكاما صادقة قبيل الاشيء في كلام
الشارح صادقة الاحكام لان الصدق المستفاد من قوله يصدق بمعنى الحمل
الموصوف بالصدق بعلى وفيه نظر اذ الجواز ان يكون تعديته بكلمة على بواسطة تضمين معنى الحمل
ومع يكون معناه انه معتبر انه على الخصوص المحمول بالاول العام الصادق
حمله على كل شيء قرينة على اعتبار الصدق اذ لو اراد الحكم مطلقا لكفى ان
يترك الحكم عليه وكان المعرض خصوص المحمول مستدركا لا فايدة فيه
ومن ما نقتضي الثاني واحصر فيه ان اخرت هذه القضية جزئية كانت نقيض
الثاني وان اخرت كلية كان الخصوص الشيخ المجهول المطلق الى ان يكون معلوم
بالذات غير مسلم اذ من البين ان يكون مجهولا مطلقا دايما لا يكون معلوما
بوجه من الوجوه وما ذكره العلامة في بيان ذلك من انا اذا قلنا كل مجهول
مطلق دايما فهو كذا فلا شك ان العقل يتصور هذا العنوان قد يوجه الى
افراد هذا المفهوم فكلا حال حتى يحصل اذ للافراد المتوسط لها الاجمالي الى
معلوم يكون التوسط لهذه المفهوم المعلوم فهما كان ان يكون مفهوم ان الاول

وكان هناك مفهوم واحد هو مفهوم الانسان وقد وقع التوجه اليه فيكون هذا
المفهوم هو المتوجه اليه لا افراده متوجها اليها بكلا ادعاه وان كان عنوانا
كان ذلك الغير مفهوم فرد الانسان او خصوصيات الافراد او غيرها فلا يثبت
التوجه اليه اذا قلنا كل انسان ولا يلزم التوجه الى شيء منها كما فصلناه في الحواشي
السابقة وانما المراد من التوجه اليه هناك هو مفهوم الانسان والمفهوم المستفاد
من لفظ الكل وعلى تقدير ان يكون للافراد الانسان مفهوم يتوجه اليه اذا قلنا
كل انسان فلا يظهر لكون التوجه اليها بمفهوم الانسان معنى يستقيم فتامل في
الذي حرى الكلام اليه هو الدعوى بحسب ثبات المحكوم عليه الذي يجب ان يكون
معلوما حال الحكم هو افراد الموضوع اذ الحكم بثبوت الحكم لها فيجب ان يكون
معلومة ولما كانت غير معلومة باعتبار خصوصياتها ولم يكن من الموضوع
حال الحكم معلوم سوى العنوان حكم بانها معلومة على وجه اجمالي ضعيف
وليس الامر كذلك فانا نتصور مفهوم العنوان ونحكم عليه حكما يسري منه الى
افراده وليس لنا شعور بتلك الافراد ولا بالافراد فما يجب علينا
تصوره حين الحكم عليه هو مفهوم العنوان لانا لا نعلم سراية الحكم الى هو
الافراد ونذكر بحسب مادة الشبهة ان مفهوم العنوان الذي نحكم عليه هو مفهوم
الجوهر المطلق الدائم معلوم لنا وافراده التي يسري الحكم اليها هو المجهول
لنا فلا يجب ان يكون لنا شعور بتلك الافراد لمجهول المطلق دائما وكل المحكوم
عليه يجب ان يكون معلوما ان اريد به مفهوم العنوان ثم لكنا نمنع الحكم
ثابت لافراده لا له فلا تناقض وان اريد به افراده فممنوع فانها مجهولة لنا

ولا نطلع

ولا نطلع سريان الحكم اليها ولا تصدق المنهاج فان قلت لنا التزم بان مفهوم
الكلي وعدده لما ذا يسري الحكم من المفهوم اليه وكيف يعقل ان نحكم على امر حكما كليا
ونصدق ذلك الحكم بثبوت المحمول للامر آخر ولم يكن ثابتا للاول والذي حكم عليه قلت
للكلي وجودان وجود ذهني وهو فيه معلوم لا على ما هو عليه في هذا الوجود بل على
ما هو عليه في الوجود الآخر غالبا والمفهوم عبارة عنه في هذا الوجود ووجود
آخر محقق او مفروض وهو في هذا الوجود على ما هو معلوم في الوجود الذهني عليه
وهو في هذا الوجود عبارة عن الفرد مثلا الانسان في الوجود الخارجي حيوان
ناطق وفي الوجود الذهني كيفية مخصوصة هي المعلوم منه وهو بهذه الكيفية المخصوصة
حين تصورها لكنها ليست معلومة على انها كيفية مخصوصة بل معلومة على
انها حيوان ناطق واسم الانسان وضع بازائها من حيث هو كذلك وان كان
ذلك موجود آخر لا في الوجود الذهني الذي هو معلوم فيه فهو في الوجود الذهني
مفهوم وفي الوجود الذي هو فيه حيوان ناطق فرد له والما كان الحكم من الموجود الى
الفرد وصدق الكلي عليه مع الحمل ثابتا لافراده دونه بل لان المفهوم وهو الذي
لما كان معلوما على ما هو عليه في الوجود الآخر الذي هو فرد منه نعني في هذا الوجود
الآخر منطبق على المفهوم من حيث هو معلوم بحيث اذا وجد هذا الوجود كان
المعلوم من حيث هو معلوم واذا حكم بثبوت او المعلوم من حيث هو معلوم
كان صدق الحكم بثبوت ذلك الاولى في هذا الوجود واسطة المعلوم من حيث
هو معلوم بما سم كان بحث ما علمي في هذا الوجود نظر وكان المحصور هذا
الجبل ان كان ما في الحس المشترك منه لما تحقق في موضعه وكان له بمثال مقدار

ضمن شعر مجمله لكنا نتبرع على ان له مقدارا اكثر اما بان يحصل منه في الحس المشترك
صورة هذا الجبل فيسمى بهذا الجبل ويحصل صورة المقدار الكبير فيسمى بالمقدار
الكبير ويحصل صورة قيام المقدار الكبير به رابطا بينهما فيسمى المقدار الكبير
قائما بالجبل فاذن يعبر عنه بهذا الجبل متقدرا بالمقدار الكبير وهذا الحكم
منطبق على هذا الجبل الموجود في الخارج بحيث لو فرض ان يكون له وجود
في الخارج كان بعين هذا الجبل ضرورة واذا قيل انه ممتنع بحكم كان الممتنع
ما في الخارج واذا سمى بحكم كان بحث لا يطلع عليه في الخارج وهو كونه متصورا اما المتصور
الكبير ساه ومفهوم حي اسم ولما كان المفهوم في هذا الوجود نفسي فرده كان
الا واثبات شيء لا في انه ثابتا للفرد والحكم سار بالوجود الا بل المفهوم
في الوجود الذهني منطبق على المعلوم من حيث هو معلوم لم يكن خروجه عن الحكم
على المعلوم من حيث هو معلوم قادحا في صدقه كليا فاذن قد يصدق الحكم الكلي
على مفهوم من حيث هو معلوم قادحا في صدقه كليا فاذن قد يصدق الحكم
الكلي على مفهوم ولم يوجد ذلك المفهوم في الوجود الذهني فيه كقولنا كل انسان
جسم فان المحكوم عليه في هذه القضية مفهوم الانسان كما حققناه آنفا
وهو ليس بجسم في الوجود الذهني الذي يكون الحكم عليه فيه لكن ذلك غير قادح
في صدق الحكم الكلي المذكور والجسم مفهوم الانسان في الذهني انسانا لا لا على
صدق الحكم الذهني على الانسان كقولك الانسان نوع فمعنى انه يكون مفهوم
في الذهني انسانا واما لم يمكن التعبير بانها الانسان فرلانا لا لاجل اقتضاؤه لذلك
واما تعيينه لكان التعين الذهني عبارة عما يكون محمولا ثابتا للموضوع في الوجود

الذهني

الذهني على الانسان كقولك الانسان نوع فمعنى انه يكون مفهوما في الذهني
انسانا ولا لم يمكن التعبير بانها الانسان فرلانا لا لاجل اقتضاؤه لذلك
واما تعيينه لكان التعين الذهني عبارة عما يكون محمولا ثابتا للموضوع فيها
في الوجود الذهني وليس كذلك بل هي عبارة عما يكون ثبوت المحمول للموضوع فيها
موقوفا على تحمل العقل وتعرفه كان الاجزاء الذهنية ليست عبارة عما يكون
اجزاء للشيء في الوجود الذهني بل يكون عبارة عما يكون جزئيته موقوفا على تحمل
العقل وتحليله الا ترى الى الحيوان والناطق ليسا جزئين للانسان في الذهني فان
ما في الذهني منه ليس حيوانا ولا ناطقا بل هما جزءان للانسان في الخارج
بعد ان حلله العقل اليهما فيكونان الاجزاء التحليلية فان قيل ان كان الانسان
في كلا الوجودين بجهة واحدة لزم دخوله في الذهني فيه فيمتنع صدق الحكم
الكلي عليه وان كان في كل وجود بجهة اخرى كان كل وجود بجهة اخرى ولم
يكن لهما جهة الجامعة ولا انسانية بوجودين قلنا نختار انه في كل وجود
بجهة اخرى ولا يلزم انه لو كان كذلك لم يكن لهما الجامعة وجودا اذ ذلك في
طريانهما على جهة واحدة وتواردهما عليها الا ترى الى الوجود والعدم يتواردان
على شيء واحد ولا ينافي ذلك عدم تعاود ذات الشيء حال وروده العدم عليه
والسر في عدم دخوله في الذهني في الحكم عليه بانه معلوم الا انه لا يصدق لصحة
لو يكون لهذه القضية في الذهني فاذا حكم عليه من حيث انه متصف بتلك القضية
بان قال مثلا المتصف بتلك القضية كذا كان مناط صدق هذا الحكم اتصافه
الا والذهني بالحكم بحيث يكون متصفا بتلك القضية لا في الذهني فاذا قيل

الكاتب حيوان كان مناط صدقه اتصاف ما في الذهن بالحيوانية حيث
يكون كاتبا وهو في الخارج كذلك دون الذهني فانه مثال وهو عرضية لا يمكن
ان يعرض لها الكتابة قطعا فلا يدخل في الحكم على الكاتب اصلا واذا تحقق انه
يجوز ان يصدق حكم كلي على مفهوم ولم يدخل هذا المفهوم تحت الحكم والذهني في
ذلك الحكم فلذلك كان قولهم كل مجهول مطلق دائما يمتنع عليه الحكم من هذا القبيل في
حيث حكم على مفهوم المجهول المطلق دائما وهذا المفهوم وان كان حاصلا في الذهن
ومعلوما منها لكن معلوميته لا ينافي صدق الحكم الكلي بامتناع الحكم عليه لعدم دخوله
في ذلك الحكم وعدم تحول ذلك الحكم له وكيف لا والحكم في هذه القضية على مسمى المجهول
المطلق الدائم وهو في الوجود الذهني خارج عن مسماه فلا يقال لا يجعله
مجهولا بالذات وان يجعل مرآة للاحظة افراده فانه حكم بان تلك الذوات
معلومة بالفعل لكنها ملاحظة بعنوان المجهولية واذا كانت معلومة لم تكن من جزئيات
المجهول المطلق الدائم فاذا جعل مفهوم المجهول المطلق دائما مرآة لملاحظة جزئياته
لم تلاحظ تلك الذوات به فكيف يتصور ان يحكم عليها بهذه الملاحظة فانه قلت
اراد العلامة بالافراد ما هو اعم من المحققة والمقدرة لوكيف صرح بان المحقق من
الافراد امكان صدق العنوان فلتسمح اذا قيل كل ما يجب ان يكون مجهولا مطلقا
دائما يمتنع الحكم عليه لا تمنعه يجاب انه لا تستقيم ان تلك الذوات المعلومة من
الافراد المحكمة فانه يمكن مجهولا مطلقا دائما واذا لم يكن على هذه الجملة
كيف يتصور ان يلاحظه المعنى في نفس الامر هو امكان صدق العنوان
فان قيل لو كان كذلك لكان الصدق غير كاذب فلا يمكن ان يصدق على شيء في نفس الامر

كذا

كذا وقولك النقيضان المجتمعان مستلزم ويطابقه قلنا ليس المراد
بالمجتمعان صدقه العنوان بحسب نفس الامر وان يكن صدقه على شيء في نفس الامر بل
المراد ان الحكم على ما عليك ان يكون فرده في نفس الامر فانه يوجد في نفس الامر
بل المراد ان الحكم على ما يمكن ان يكون فرده في نفس الامر شيء كذلك كان ما حكم عليه
موجودا في نفس الامر وان لم يوجد لم يكن ما حكم عليه موجودا في نفس الامر ولا
اذا لم يكن ما حكم عليه موجودا في نفس الامر لم يصدق الحكم الايجابي عليه لان
صدقه يستلزم وجود ما حكم عليه فيها لكنه صادق كما في المثال الثاني الا انه
هذا المثال وما طابقه حملية بحسب الصورة شرطية بحسب الحقيقة وصدق الشرطية لا يستدعي
الوجود لان صدق حملية بهذا الاشتراط وتعليق ضروري بل لا بد الا ان الصدق المحصلة
مطلقا يستدعي وجود الموضوع بالفعل بل الحملية المعدولة يستدعي وجوده بالفعل والحملية المحصلة
الحكمية يستدعي امكان وجوده والحملية الفرضية كقولك النقيضان المجتمعان يستلزم لا حدهما
لا يستدعي شيئا منها بل يكفي في صدقه كون موضوعه بحيث اذا حصل بالفعل كان عين
المحمول الا انه حكم فيها على تلك الماهية حتى يرجع الى الشرطية بل يكفي في صدق اللازمة
الممتنع المعدوم كقولنا المعدوم بحيث اذا تحقق كان مستلزما للمحال وكما لا يمتنع جواز
استلزام الممتنع في صدق الشرطية المذكورة بحيث يمكن الممتنع جزء الى الاستلزام
للمحال لا يمتنع هذا الجواز في صدق الحملية الفرضية حيث الموضوع محمول لهما بالفرض
فاذا تصور العقل النقيضين المجتمعين ووضعه وضعا متحيزا عن الحكم
على ان يمتنع تحققه وحكم بالاعدام فهذه القضية كاذب في صدقه بان تلك القضية لا يصدق
بكونه لا امتناع موضوعها في نفس الامر وصدق الحكمية المحصلة مستلزم لامكان تحقق

موضوعها بالموصوف حملية فرضية كانت من الكلية والموجبة

بالكلية اعم المطلقة قلت القوم لا يبحثون الا عن القضايا المحصورة

والكلية اعم والفرضية ليست منها والوضعية عند ذلك القوم

شرطية في المعنى غير مسلم اذ معنى الوضعية مغاير لمعنى الشرطية كالاول

كيف لا والوضعية من الحملية التي هي مقابل الشرطية ومعنى الثاني ان

الشيء يصدق بالمعنى الذي يصدق سائر الصفات وان سائر الصفات

يمكن ان يعرفها المعنى الذي اعتبر في هذه القضية ورابط الشرطية فالحكم

بها شرطية المعنى دون غيرها من الصفات يحكم ظاهر الصدق بالوضعية

المذكورة خارجية ولا حقيقية لامتناع موضوعها في الخارج وشرطية ... عن

كونها من القضايا المعتبرة اذ القوم اعتبروها وبحثوا عن احوالها ولا كلام

عن كونها مشروطة حقيقية حيث حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او

سلبه عنه في وقت الوصف بل العنوان حمل المصدق ولنا كل مجهول مطلق

دائما ممتنع الحكم عليه وضعية حقيقية اذ لم يصدق لصدق نقيضها اعني بعض ما هو

مجهول مطلق دائما لا ممتنع الحكم عليه حتى والمجهول مطلق دائما لا يستلزم

لامكان المشروط بدون شرط وكذا الحال في يصدق كل كاتب دائما متحرك الاصابع

دائما بالعموم وضعية حقيقية اذ لو لم يصدق لصدق نقيضها وهو بعض الكاتب دائما

ليس بمتحرك الاصابع حين هو كاتب فلزم امكان الكتابة بدون تحرك الاصابع

الذي هو شرطها ثم ان الوصف العنواني مفروض الصدق على الذات فيكون

في معنى الشرط كون الوصف العنواني مفروض الصدق على الذات فيكون في حكم

الشرط

الشرط كون الوصف العنواني مفروض الصدق على الذات السابق ان يكون الحكم

بالاتصال مضمون قضية بقضية اخرى حتى يلزم ان يكون القضايا التي اوصاف

عنوانها مفروض الصدق على ذوات موضوعاتها شرطية ولا ينافي ان يكون الحكم

فيها بثبوت المحمول او سلبه في زمان ذلك الوصف المفروض فلم لا يجوز ان يصدق

وضعية حقيقية فان قلت صرح القوم بان الوضعية اخص مطلقا من الحملية

المطلقة العامة فلو كانت هذه القضايا وضعية حقيقية لم يصح هذا الحكم قلت

القوم بينوا احكام جميع القضايا بل اعتبروا البعض وبينوا احكام ذلك

البعض وهذه القضايا ليست من القضايا المعتبرة فلا يلزم شمول الاحكام

المذكورة اياها العقل فرض كون الذات متصفة بالكتابة في نفس الامر

لخصوصيتك ان معنى الفرض في الاول اعتبار تصور العقل ذاتا متصفة بالكتابة

في نفس الامر اي المتصف بالكتابة في نفس الامر ومعناه في الثاني ان يجوز

كون المتصف بالكتابة اللازمة منها والاختلاف في ان المحكوم عليه

الفرضي هو ذات المجهول مطلق غير مسلم اذ قد عرفت مما حققناه لك ان

المحكوم عليه في هذه القضية مفهوم المجهول المطلق والحكم يسري الى ذاته اي افراده

من غير ان يكون لنا شعور بها بالسريان اما هو على تقدير المحال القضية

خارجية الاظهار قال صاحب الملخص وهو قوله هذه القضية يمتنع صدقها

خارجية لامتناع موضوعها في الخارج فان كلا منها في الخارج معلوم من وجه

ازومها لموضوعها وصدقها حقيقية يمكن من غير ما نقض الشمسية ممنوع بما ذكره

ظاهر اذا القضية المذكورة سواء كانت خارجية او حقيقية حملية واذا

ليس من شرائط الادراك بل هو احضر صورة فاذا احصل في القوه
المدركة كانت احد الحواس او التفت اليها او لم يلتفت كحال الصغير عند الا
الى الكبرى واما ثالثا فلان العلامه قد جعل الصور ما لا يرتسم عند الحس
ثانيا الى قسمين وصرح بان القسم الثاني مجرد على المحسوسات ومنطبع في القوه
فكيف يسلم ان هو بالارتسام الثاني الارتسام في الخيال بعد ارتسام
القسم الاول ان هو في التسمع في الخيال ولكن سالالذكر قال العلامه
فيرتسم عندنا ارتساما ثانيا ولم يقل يرتسم فيها مع غيبتها عن الحس
فان قلت انما اراد ان الارتسام الثاني للصور الموجودات قد يكون
مع غيبتها عن الحواس فالارتسام الاول الذي في الحواس انما قد يكون مع
غيبتها عن الحواس فالارتسام الاول اذا اريد انها حظ من الصورة النازله
ودابرة على السطح الجليدي خارجه لحضور ذلك بالارتسام الثاني وان اراد
انه اي الارتسام الثاني لا يكون الا مع غيبتها عن الحواس فممنوع اذ لا يحقق
التعقل من تحقق ان يتخصص حاضر عند الحس مع انه تخيله وهو تحصيل الارتسام
الثاني بدون الغيبة عن الحس قلت لعله اراد انه مدرك للحس الظاهر الحس
ما حاضر فيكون الادراك الحسي مطلقا لذلك ولا يدرك بقوة التخيل الا متخيل
حاضر فلا يكون الادراك التخيلي مطلقا لذلك فالحسي المذكور من حيث انه محسوس
حاضر والمتخيل من حيث هو متخيل غير حاضر والمعقول كالمتخيل فيكون من حيث انه معقول
غير حاضر ايضا   احق من ان يكون فعلا من افعال العقل فان قيل العباده
على تصور طرق ما حرآخذ الى الاعلام عن التعقل لكن العقل احوجها

حله لا يدفع مادة هذه الشبهه على ما يراه الشارح والعلامه بل انما يندفع عنهما
بان كانت شرطه بحسب الجمعو لكن اذا تامل فيما ذكره المص علم على تقدير
اخذ الثاني جمعه اختيارا الى المحكوم عليه فيهما معلوم بعنوانه واما امتناع الحكم
انما هو على تقدير كونه محمولا مطلقا وهذا حاصل الجواب الحاسم لمادة الشبهة
اذا اخذ التقدير على الوجه المعتبر في الشرطية حتى يظهر التقسيم شرطيه في المعنى فجواب
المص ظاهره ممنوع واذا تامل فيه يمكن اخذ الجواب الحاسم منه وانظر الى
ما هو الحقيق حكم الشارح اولا باندفاع جواب المص واخرا بان الجواب الحاسم
هو لحقيق ما ذكره المص   فلا تخلص الا بما حققناه ما فيه بحث اذ ما
حققه العلامه لا يكون مخلصا عن الشبهه الا اذا ثبت ان القضية المذكورة
لا يصدق وصدقه لم يثبت ذلك بل ثبت انها تصدق وصدقه قطعا و
المخلص ما ذكرناه فتدبر وتبصر   تتادى فيها الى النفس ليس المراد تتادى بها
الى النفس ان تلك الامور او الصور التي ارتسمت في الحواس ينطبع في
النفس لا انطباع للامور الخارجية المادية وصورها في النفس لكما هو في
مباحث تجرد النفس بل المراد ان تلك الصور يحصل عند النفس بحصولها
في الحواس فان النفس اذا لم يلتفت الى ما يرتسم في الحواس لم يدرك ولو حصل
ع حصولا عندها بل اذا التفتت النفس اليها فان ذلك الحصول حصول عندها
فقوله يرتسم عندنا ارتساما ثانيا اراد به الارتسام في الخيال ونفس نظر
الا فان الصورة الحاصله في الحواس الظاهرة ما دامت فيها ليست مدركة وانما تدرك
اذا التفتت فيها الى الحس المشترك كما هو مقرر واما ثانيا فلان التفات النفس

نفس

ما قيل ان العلم هو الصور الحاصلة في العقل (?) فالاشكال بمختلفة في مواد قابلة لها اي تصور
المعاني التي اريد اعلامها فان المعلم الوضيع (?) يوصل (?) الى المشكلات الاشكال
التي يحصل منها تلك الاشكال او لا احصاء لو وقع بينا (?) فالدال على
الهيئة الحاصلة في تلك المواد فهي افعال جاهرة من المصور الذي يحصل
الاشكال ... الا على ... دون ... لاعلام ...
العلامة ... ولم يكن طريق الى ذلك احسن من ان يكون فعل من افعاله دال على
انه مصور الاعلام ... الفعل ... العقل او غاية ما يدل على انه مصور الاعلام
بطريق آخر غير الفعل المعلم وسيجيء ذلك فان وضع الاعلام فعل غيره لان تلك
النقوش قد استعمل على النقوش موضوعة بازاء الحروف لانها غير منضبطة في ضبطها
مشقة فاذا وضعت بازاء الحروف هي امور منضبطة سهل ضبطها ويحتاج الى
ان ضبط النقوش باهو منضبط عن الحروف وعلى ... ضبطها بالحروف لا يلزم ان وضع
بازائها لجواز ان يضبط بالحروف ويوضع بازاء وضع المركب عن الحروف بازائها
اعني الصور الذهنية فالاولى ان يقال الامر الحاجة فيهما الى اوفق ضبط النقوش
ادق ضبطها دون الضبط مشقة عظيمة كما ذكره العلامة ولعل الصور الذهنية
اصل النقوش دالة عليها موقوف على تعيينها وكان تعيينها دون الالفاظ
متعسر او المقصود تعليم دلالة النقوش عليها عادة فلم يوضع الالفاظ بازائها يعني
يعني الالفاظ فاما ان يضع النقوش بازاء الحروف ليضبط بحسب انضباطها
ويدل المركب عنها على المركب من الحروف ابتداء ويتوسطها على الصور الذهنية
الى قصد دلالة النقوش عليها واما ان يضبط النقوش بوجه من الوجوه ويوضع بازاء

الصور

الصور الذهنية ... والامور ... بوضع الالفاظ للصور الذهنية ...
الثاني والامور الخارجية ... غير مسلم اذ لو كانت ... الحاكي
... فلا تحصى ... صورة ذهنية ... خارجي ومن المعاني ... لذلك
والعلم ... الامور الخارجية معلومة لنا ... ان يوضع الاكساب بازائها
... الى ... انها موضوعة بازاء الصور الذهنية ... الاولى ...
من ... الامور الخارجية ليست معلومة لنا واما المعلوم لنا الصور
الذهنية ... بان الالفاظ موضوعة بازائها اذ ليس لنا شعور بالامور الخارجية
حتى ... وضع الالفاظ بازائها والمتاخرون خالفهم في ذلك ... الى ان
الامور الخارجية معلومة لنا وزعموا ان انكار ذلك مكابرة ... ان الالفاظ
موضوعة بازاء الصور الذهنية ... ان كون الالفاظ موضوعة بازاء
الامور الخارجية ... انها غير ... من وضع الالفاظ بازائها كالاشخاص
دلالة طبيعية ... من الصور الذهنية ... الخارج
اصلا كالنقيض ... لا يلزم من تصور ... تصورها خارج فلا يدل
عليه ... فيكون ... الامور ... الخارج
مطابق للصورة الذهنية ... الحكم ... الامور الخارجية
والنقوش ... الصور الذهنية الا الصورة ... فان قيل اذا الصور ...
بامور ... كانت الصور الحاصلة ... الصورة ... التي حصلت عند
تصور ... فلا يصح القول بان الدال ... الالفاظ
الصور ... الصورة ... الصور

وغيرها لو اخبر الجواب انه لا يكون امر واحد معلوما الا بصورة واحدة وفيما
وان كان حقا ثم ما ضعفناه لكن لا يصلح توجيها لكلام العلامة فانه قد ذهب الى جواز
ان يعلم امر واحد بوجوه مختلفة وعلى البعض ان الحكم الى تعدد صور المختلفة جاز اعلم
بها فرض مثلا كان الورس مجعولا لكل واحد من هذه الصور ومدلولا لكل منها عنده
والمعرض لو تعدد علمه حيث حكم بان الورس لا يدل عليه من الصور الا الصورة
الوهمية فلا يستقيم الجواب في قبله بما فيما سياتي هذا الجواز فان علمت ما ذكره المجيب
من ان مدلول صورة واحدة ليس الا واحدا لا ينافي الجواز المذكور لاحتمال
ان يدل كل صورة على مدلول آخر ويكون هذه المدلولات امرا واحدا في الخارج
مثلا يدل صورة العالم على العالم وصورة الكاتب على الكاتب وكان العالم
والكاتب في الخارج شخصا واحدا فيصح ان امرا واحدا يعلم بوجوه والعلامة
اراد الوحدة بهذا الوجه حيث جوز ان يعلم امر واحد بوجوه ولهذا حكم بان
الورس لا يدل عليه من الصورة الا الصورة الشخصية قلت حمل كلام العلامة على
هذا غير مستقيم لان [illegible] المتبادر من وحدة المعلوم ان يكون من حيث هو
معلوم واحدا والمعلوم في المثال المذكور متعدد غاية الامر ان عرض
لهذا المتعدد وحدة لا من حيث المعلومية ولا معنى فلان العلامة حيث جوز الجواز
المذكور ذهب الى انه يصح ان يحكم على الافراد من كل شيء ويجعله العالم او الكاتب
لا يجعل الحكم عين الشخص المذكور فيصح ان يحكم على كل منهما كما يشير اليه المجيب حيث قال معناه
فتامل   الا الخارج الذي هو الشخص المتشخص واحد قيل هذا توجيه حسن من
بما اورد عليه من جواز وضع اللفظ الواحد لمعنيين وكون الكل الدال والدال

الدوال

المدلول الايلام هذا التوجيه ايضا يمكن قوله فالدال مختلف دون المدلول في قوة
في قوة قولنا فالدال مختلف دون المدلول اذا كان المدلول واحدا وفيه
فليتامل وفيه نظر اذ لا نسلم عدم الملايمة ولا ان قوله في قوة ما ذكره بل هو في قوة
في قوة قولنا فالدال مختلف دون المدلول في الصورة التي كلامنا فيها وهي ما كان
المختص بالافادة واحدا واستعماله كذلك   لان ذلك غير معقول مع
وحدة الامر الخارجي عدم معقولية ذلك على تقدير ان يكون العلم بالشيء عين العلم
بالوجه والماهية المختار للشارح والعلامة من انهما متغايران فلا ادعى
ان يضع لفظا واحدا بازاء معنى مختلف يكون كل واحد منهما وجها لامر واحد
خارجي يختلف مدلول العبارة مع وحدة الامر الخارجي   ونحو ايضا
كنايه لفظ الورس لفظ آخر اي لفظا آخر مرادفا للفظ الورس ففائدة التنصيص ان
لا يختلف الامر الخارجي فان الكلام على تقدير وحدته كما عرفت   وفي
افادة المعاني واستفادتها عليها لم يرد توقفهما عليها لا على المستفاد منه
اعني امتناع حصولهما بدونها لجواز حصولهما بدونها كما في تعلم الاصم الخلقي
بل اراد به ان حصولهما على وجه السهولة لا يكون الا بها كما اشار اليه حكاية
البحث   فلا بد من الالفاظ هذا اذا كان المتعلم والمعلم عارفين
بوضع الالفاظ للمعاني اما اذا لم يكن احدهما عارفا به كما هو حال الصبي في
ابتداء تعلمه وحال الاخرس اذا اراد اعلام ما في ضميره فلا احتياج في التعليم
الى اللفظ اصلا   ليسهل الامر عليه فيه تقال ليس المراد انه اذا تعقل
[illegible] اللفظ لم يعقله لم يعقل اللفظ بل المراد ان تعقل الالفاظ [illegible]

مجردة عن الفاظها لعسر حفظها الا انها بالالفاظ عنده يعقل المعاني بغير المعاني
التي لم يعلم الفاظها فان للنفس ان يعقلها بدون الالفاظ من غير عسر
لما كانت مسائله قانونية قيل فان قيل كون مسائلها قانونية لا يوجب الا اخذ
مباحث الالفاظ على وجه كلي لم لا يكون وحشة عن الخوض بالكلية لما كونه موجبا
لا يرادها في مقدمات الشروع فما نعم على تبعيضها قلنا قلت لا نجعل السبب
مجرد كون مسائله قانونية بل مع ما ذكر من توقف تعليم على الالفاظ فان
ذلك يعلم من سياق كلامه والانسب ان لا يذكر قوله واوردوا في مقدمات
الشروع في حيز جواب لما وفيه نظر اذ وقوع قوله اوردها في مقدمات الشروع
في حيز جواب لما لازالة الوحشة بحسب الموضوع فان وحشة مباحث الالفاظ
بالنسبة الى الفن يتصور على وجهين احدهما ان يكون بحسب ذوات المسائل
بان يكون مسائل الفن كلية ومسائلها جزئية فازالوا هذه الوحشة بايجاد مسائلها
كلية والثاني ان يكون بحسب الموضوع بان مورد مسائلها في باب من ابواب المنطق
وهي جنسية في ابوابه غير مناسبة بها فازالوا هذه الوحشة بايرادها في مقدمات
الشروع دلالة بالنسبة بلحظ قسمان فقد قال الدلالة بالنسبة بلحظ قسم ثالث
من الطبيعة كدلالة حركة النبض كدلالة الاثر على المؤثر فان قلت لو كان
الاثر دالا بالمعنى المذكور على المؤثر للزم من العلم بالاثر العلم به وليس كذلك
اذ اكثر ما نلاحظ آثارا ولا نخطر بالنا مؤثراتها وانفصلوا ان لا يكون
المؤثر معلوما من آخر حال حصول العلم بالاثر فاذن لا يكون العلم بالمؤثر
من العلم بالاثر بل من آخر فلا يكون للاثر دلالة بالمعنى المذكور على المؤثر

بل ليس للالفاظ الموضوعة بازاء المعاني دلالة بهذا المعنى على معانيها
وذلك بانه لا يلزم من العلم ببعضها او لا آخر ثم العلم بالموضوع العلم بالموضوع له الا
ترى انا عالمون ببعض حروف التهجي بحساب الجمل وبعض تلك الحروف في الكتب
عندنا ولا يلزم تذكر هذه المعاني الحسابية مثلا لا يلزم فهما عند سماع لفظ انه
تذكر احد وعشرين وايضا يجوز ان يكون الموضوع له معلوما حال العلم
بالموضوع من وجه آخر وحينئذ لا يكون العلم بالموضوع له من العلم بالموضوع ولا
يحصل منه مع حصوله من غيره وللازم حصول الحاصل فلا يكون للالفاظ الموضوعة
دلالة بالمعنى المذكور اصلا قلت نعم اذا اردت ان الاثر لو كان دالا بالمعنى
المذكور على المؤثر لزم من العلم بالاثر مطلق العلم فمسلم لان المعنى
المذكور للدلالة هو كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ومن البين
ان لا يكون تلك الحالة لازمة لذلك الشيء بل يكون عارضة له في بعض الاحوال
بحسب شرائط مخصوصة فاذا تحقق جميع هذه الشرائط صار الامر بحالة يلزم
من العلم به العلم بالمؤثر وامتنع التخلف عنه فهو اذن دال عليه واذا فقد
بعض هذه الشرائط لم يصر الاثر بالحالة المذكورة ولم يكن دالا عليه والحاصل
ان الاثر قد يكون بحالة يلزم من العلم به العلم بالمؤثر وحينئذ يكون دالا على المؤثر
وقد لا يكون بهذه الحالة وحينئذ ليس دالا عليه وان اردت انه لو كان
كذلك للزم من العلم بالاثر في بعض الصور العلم فنعم ولا ينافي ذلك لاحظ
الاثر بدون ملاحظة المؤثر ولا حصول العلم بالاثر من غير ان يحصل منه العلم
العلم بالمؤثر ويمكن احكم دلالة الالفاظ الموضوعة ولما شابههما فاحفظه

على ما ذكرناه   وسهل الاستبعاد وجه سهولة الاستبعاد انه اذا اورد الاقسام
من النفي والاثبات بحيث كل قسم منهما على المستوى وح يكون يحصى انه بعده
الاقسام واقعة او غير واقعة يهون عليه حصرها وان لم يعرف خصوصيات الاقسام
وممنوع من يحصى انها واقعة او غير واقعة   فانه يتعين التلفظ قيل فان قيل كيف
اسند اقتضاء التلفظ تارة الى طبع اللافظ عند عروض المعنى له وتارة الى
طبع اللفظ والمقتضي للتلفظ واحد واحد قطعا وايضا اقتضاء طبع اللفظ غير معقول
لان وجوده يحصل بالتلفظ فيكون اللفظ اثرا من اثر مقتضيا لمؤثره وهو باطل
قطعا قلت الظاهر ان الاسناد الى طبع اللافظ اسناد الى الفاعل والاسناد
الى اللفظ اسناد الى ما هو الاقتضاء به مجازا بناء على ان يراد بطبع اللفظ معناه
فان الطبع هو المقتضي لاثره بحسب جبلته وهو ذاته وقد يضاف الى ما هو له الطبع
كاللافظ ههنا وقد يضاف الى ما اقتضاه بسببه كطبع اللفظ بمعنى معناه وغير ظاهر اما
اولا فلانه لا نم ان المقتضي للتلفظ واحد واحد ولم لا يجوز ان يكون لكل من اللاوفي
مدخل في اقتضاء تلفظ واحد وح يصح اسناده الى كل واحد منهما واما
ثانيا فلان طبع اللفظ لم يرد بمعنى معناه اصلا ولا دلالة عليه لك قطعا واما
استدل به على ان طبع اللفظ يمتنع ان يقتضي التلفظ به حالة ما لم نرد منه انه لا
يكون الملفوظ مقتضيا وموجدا للتلفظ به ولا ينافي ذلك ان يكون
طبع الملفوظ وحقيقته مقتضيا لان يتبع تلك الطبيعة ملفوظا لمن عرض له المعنى
بان يكون لطبعه مدخل بوجه ما في صدوره وتلفظ الملفوظ لمن عرض له المعنى وكان العلامة
نظر الى ذلك حال ويحتمل ان يراد بطبع اللفظ الا ان يقتضي التلفظ به   وان يراد

بالطبع

بالطبع طبع السامع قيل الظاهر من قولهم ان تلك الدلالة بحسب مقتضى الطبع انهم
جعلوا سبب الدلالة اقتضاء الطبع كما ان الدلالة التي بحسب جعل الجاعل يراد
بها ان ذلك الجعل سبب لتلك الدلالة فالحمل على طبع السامع محتمل لو لم يكن
لا لما ذكر من الاشتراك فيه نظر لان كون سبب الدلالة اقتضاء الطبع لا ينافي
الحمل على طبع السامع لاحتمال ان يكون فهم السامع عند عروض هذا المعنى بتلفظ
بذلك اللفظ وسببه انه يكون طبعه يقتضي التلفظ بلفظ اح فاح عند عروض ذلك
الصوت لو سمع من يتحقق هذا اللفظ فهم ان عرض له الاذى المذكور فيكون اقتضاء
طبعه ذلك مدخل في الفهم المذكور وهو الدلالة   ولما كانت الدلالة الطبعية
والعقلية من الدلالات اللفظية غير منضبط وليس كذلك الدلالة الوضعية لتعارف
الوضع لمعنى بتركيب هذا المعنى عند سماع اللفظ المذكور فانا عارفون بوضع حروف
للاعداء بحسب الحمل وتسمع تلك الحروف في التراكيب في كثير من الاعداد بتلك
الاعداد وايضا اذا كنا عارفين بوضع لفظ المعاني كثيرة كلفظ العين
وسمعنا استعماله في عين او طلع عين لا يلزم علينا تذكر جميع هذه المعاني وبه ظ
ظهر ان الدلالة اللفظية الوضعية ايضا مختلفة غير منضبطة بحيث قد يحصل
للعارف بالوضع وقد لا يحصل فلو كان الاختلاف مقتضيا لترك البواقي منها
ذكره الشارح ينبغي ان يترك النظر في الدلالة اللفظية الوضعية ايضا ولما كان الاختلاف
بواسطة اشتراكه بين الثلاثة ليس مقتضيا لترك النظر في بعضها دون بعض ثم
المحشي العلامة الاحتمال حمل المعاني الكثيرة المذكورة وجعل مجموعها مقتضيا لترك النظر
في الدلالة الطبعية والعقلية ولا يظهر انه يطرح ذكر الاختلاف وقيل لما كانت

الدلالة اللفظية الوضعية شاملة لسائر المعاني التي يقصد افادتها دون الدلالة الطبعية والعقلية وكان اعتبارها معينا على اعتبارها اخص النظر بها طريق العلم باللفظ هو السمع قيل فيه ان طريق العلم بها قد يكون الكتابة ايضا من انها دالة على العبارة وفيه نظر اذ غاية ما لزم من دلالة الكتابة على العبارة ان يعلم الالتفات الى العبارة لا حصول عند الاطلاع على الكتابة حسب العلم بالعلامة في قوله الصوت يدل على ذات الحي ولا ينافي ذلك ان يكون حصوله بطريق السمع تنبيها على ان المعتبر في الدلالة هو الكلية فان قلت قد سبق ان الدلالة العقلية والطبعية مختلفة وتبين ان الدلالة الوضعية ايضا مختلفة واذا كان كل منها تختلف بحيث قد يحصل وقد لا يحصل كما عرفت لا يكون الكلية معتبرة في شيء منها قلت لا تنافي بين الاختلاف والكلية فان كلية دلالة الشيء يستدعي ان يكون بحيث يكون والا كانت دلالة كلية ولا يستدعي ان يكون الدلالة بلا شرط وقرينة فاذا كانت بشرط وقرينة او شرط وقيد بالعكس الى تحصيل لم يكن للشيء دلالة بالقياس اليه فيحصل الاختلاف حيث يوجد الشيء تارة والا وتارة غير دال وسمي لهذا زيادة توضيح وطريق العلم بالمعنى متعدد حيث لم يعده بطريق خاص كما في اللفظ قيل فيه ان بعض المعاني كالمعاني لا يدرك الا بالحس الا ان يراد بالمعنى في الكلمة اذ يمكن على قول من يقول انه ارتسام صورة الشيء في النفس بواسطة الآلات وقول العقل الشيء اراد بالارتسام معنى الارتسام في نفسها وعند العلم من ان يرتسم في ذاتها او في آلتها كما في قوله العلم حصول

صورة الشيء في العقل لا يتوقف على فهم المعنى في الحال اصل فحوى فان الغرض من وضع الالفاظ للعلام ما في الضمير وفي ذلك لا يمكن كون المحكوم عليه حاضرا في ذهن السامع كما يكون مشاهدا او لا يمكن الحكم بدون ذكر ما يحضره او بما يعلم منه ذلك بل ان يعلم انه مراد المتكلم فالغرض من اطلاق اللفظ الدلالة على كونه مراد الافادة المعنى في تعريف الدلالة بهذا المعنى هو الموضوع له مثلا لكن من حيث هو معناه ليكون حاصله هو كون ذلك المعنى مراد الافهام ذلك الشيء فاندفع الدور به ايضا بل هو الجواب التحقيقي بخلاف الجوابين المذكورين في الشرح فانهما جدليان واذا كان المفهوم من اللفظ هو كونه مراد له فيندفع عن تعريف الدلالة اشكالان احدهما ما اورد في كلمة الدلالة بان المعنى لما كان حاضرا امتنع الدلالة المعنى فهم من اللفظ لاستحالة فهم المفهوم وكذا ما اورد عليه ايضا اذا يكون اللفظ بحيث لم يطلق اللفظ المعنى ولم يفهم معناه منه ان المعنى لما كان ملحوظا الا لا يكون اللفظ الذي اطلق عليه والا لاستحالة الالتفات الى الملتفت كما يستحيل فهم المفهوم ودعوى الذوق غير مسموع وانما قلنا ان هذا الاشكال مندفع لان المفهوم كونه مراد له ولا خفاء في ان كل اطلاق يفهم كون المعنى مراد له وكون المعنى معلوما لا ينافيه لان الحاصل من اطلاق اللفظ في كل مرة غير ما حصل في باقي الاطلاقات ثانيهما ما نقل عن الشفاء من ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ لان معناه عند هذا ما ذكرنا من ان مدلول اللفظ هو كون الشيء مراد اللافظ لا ما يفهم من كونها

تابعة للارادة لرد بالمنع وفيه نظر لان معنى اعلام ما في الضمير تحصيل المتكلم في ضمير
المخاطب الصورة التي في ضميره او تحصيله ملتفتها اليها وكيفية هذا التحصيل والتحصيل
ان يطلق لفظا دالا على تلك الصورة اذا سمعه المخاطب حصل في ضميره ما لو لم
انه كان في ضمير المتكلم اذا التفت اليها وعلى هذا معنى اللفظ نفس تلك الصورة
لا ان تلك الصورة مراد المتكلم كما فهم هذا القائل بل كيت ولو كان كذلك لاحتاج
معنى كل لفظ حتى المفردات الى قضية وهو ظاهر البطلان نعم قد يفهم المخاطب
من الامارات والقرائن ان معنى اللفظ مراد المتكلم واما ان معنى اللفظ هو ان ايراد
المعنى لاد له فهو غريب ولا معنى ويستلزم لما مر من رجوع معاني الالفاظ
المفردة الى القضايا فلم يكن معنى اللفظ ما توهمه وسقط ما بنى عليه من الجواب في
دفع الاشكال   ادرسم في ذات النفس وان قيل الاحتياج الى الحصول اذا
كان في خزانة النفس لاحتمال ان يكون النفس في هذه الحالة عالمة بالفعل بل
مستعدة لان يحصل استعدادا قريبا من الفعل كما حقق في موضعه واذا لم
يكن عالمة بوضع اللفظ لم يخرج عنه الا مرات لكنه مستعدة للعلم بالوضع ايضا
فان اراد العلامة بقوله في حال ذهول النفس عن معنى اللفظ ارتسم في ذات
النفس اي ارتسام المعنى في ذاتها بدون ارتسام العلم بالوضع فيها فيلزم اشتغال
النفس من اللفظ الى المعنى في حال الجهل بوضعه له ولا يتوقف ذلك كونها عالمة
بالوضع في حال الذهول كما لا يخفى وان اراد ان المعنى مرتسم في ذاتها مع ارتسام
العلم بالوضع فيها يلزم عدم المفهوم لان فهم المعنى من اللفظ متأخر عن حصول العلم
موقوف على العلم بالوضع كما بين فنقول انه لا يمكن عينه فلما نجيبنا ان ارتسم

المعنى

المعنى في ذات النفس مع العلم بالوضع لا بان يرتسم العلم بالوضع فيها ولتغيرها
لا ارتسام المعنى حتى يلزم عدم المفهوم بل بان يكون اطلاق اللفظ سببا لاشتغال العلم
بالوضع من خزانة الى ذات النفس ويرتسم العلم بالوضع فيها مع ما يتوقف عليه
وهو المعنى بهذا الارتسام للمعنى بسبب الاطلاق اللفظ وهو المراد بالذهول
لما كان تفسير الدلالة بالفهم مشعرا بالاشعار بها حيث يحصل اطلاق اللفظ
في حال تذكر المخاطب بوضعه لمعناه ومن البين انه ليس كذلك عدل العلامة
عنه وقال فالصواب ان يعتبر الالتفات على حذو ما في الشفاء واورد
عليه انه اذا اطلق اللفظ في حالة يكون المخاطب فيها ملتفتا الى المعنى لزم
الالتفات الى الملتفت ولا فرق بينه وبين فهم المفهوم فكيف يصح احدهما
دون الآخر وفيه نظر اذ لو اطلق المخاطب في حال التفاته الى المعنى فانه
ملتفت الى اللفظ لم يلزم ان ينتقل منه الى المعنى ولم يكن له دلالة على معناه
ح واما التفت الى اللفظ من الالتفات الى المعنى لامتناع اجتماع الالتفاتين
معا والتفاته الى اللفظ مستعقب لالتفاته الى معناه فينتقل منه اليه
ولا يلزم الالتفات الى الملتفت في صورة يكون المخاطب ملتفتا الى المعنى
بالمشاهدة عقيب التفاته الى اللفظ المطلق عليه بل انما الى اللفظ
بسبب مستعقب للالتفات الى معناه ومشاهدة المعنى انما سبب للالتفات
اليه فاذا اجتمعا معا لا يبطل احدهما سببية الآخر بل يقع الحصول
بهما معا كما اذا اعدم جزءان معا من مركب فان عدمه مستند الى عدمهما
واذا اعدم جزء واحد منه كان عدمه مستندا الى عدم هذا الجزء وحده

الالتفات الى اللفظ علة مستقلة الى معناه لاحالة قايمة بهما معا
كالمناسب فتاملها اذ لا ثم ان التناسب حالة قايمة بالمتناسبين معا بل هو عبارة
عن حالة في احدهما قايمة بهذا المناسب ومتعلقة بذاك وفي الاخر بالعكس كما
التضايف ليس حالة واحدة قايمة بمجموع الشخصين بل هو حالتان حرفية ابوة
الشخص بذاك ومتعلق بهذا او متعلق بذاك ومن في ذلك بهذا او هو قايم
بذاك الشخص ومتعلق بهذا اغاثة الام الاخر على هذين الحالتين بهيئة واحدة
ولا يضران نوبك حالة واحدة والا تعربها بالفهم قد تقال في فسر الفهم
راد تفسير الدلالة المنسوبة للمفعول عن انه يكون الفهم منسوبا للمفعول لا المعنى المفهوم
بالفعل بل بالقوة ومن فسرها بكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اراد به المنسوب
للفاعل منهما والاول تفسير المنسوب للمفعول لانه الثمرة المقصودة كما ذكره قدس
سره في بعض المباحث وانت خبير بان ذلك مستقيم اذا خصص القوة
على وجه يطابق الملخص فيما نحن فيه لكونهم صرحوا بان اللفظ المشترك اذا اريد به الكلي
او الملزوم لم يدل على الجزء او اللازم وقد يقال معنى كلامهم ليس ان اللفظ المشترك
بين الكل والجزء او الملزوم واللازم لم يدل على الجزء او اللازم بالمطابقة بل
ان دلالته على الجزء او اللازم اذا كان في ضمن الكل او الملزوم لم يكن تلك
الدلالة مطابقة وكلامهم صريح في ذلك الا ترى الى قولهم لان تلك الدلالة وان
كانت على ما وضع لكنها ليست من حيث هو ما وضع له من حيث هو جزء وانه
لا يحتمل غير ما ذكر فلا فرق بين توجيههم وتوجيهه وعلى هذا الامر لمنع المطابقة
ليتم التوجيه فان الدلالة التي في ضمن الكلي او الملزوم لو كانت مطابقة يجب ان
يكون

عليها تعريف الدلالة المطابقة فيسقط قول الشارح ولا يدخل في المطابقة
في الملخص وانا اول حامل كلام الشارح على ظاهره وهو انما حمل عليه الشارح
من اللفظ المشترك بين الكل والجزء او الملزوم واللازم اذا اريد به الكل
او الملزوم لم يدل على الجزء او اللازم اولى وذلك لان اللفظ المشترك اذا
اريد به احد معانيه فلا بد فيه من قرينة معينة للمراد ومع هذه القرينة
يلزم الانتقال عنها الى هذا المعنى دون ساير معانيه والالما اذا سمعنا
فلا يطلع عنى لا يلزم علينا ان ننتقل الى جميع معانيه وان كنا عارفين
بوضعه لها واذا لم يلزم ان ننتقل عنه الى ساير معانيه لم يكن دالا
عليها فالشارح لم يريد ان بقولهم اذا اطلق اللفظ المشترك واريد به احد
معنييه لم يدل على الاخر ان عدم دلالته على الاخر بواسطة عدم ارادته بناء
على ان الدلالة تابعة للارادة بل اراد ان عدم دلالته على الاخر
لتعين القرينة على المعنى المراد اذ مع هذه القرينة لم يفهم منه المعنى
الاخر فلم يكن المشترك دالا عليه ولا امتناع في ذلك قوله
امتناع ذلك ظاهر لان اجتماع الدلالتين معا مسلم لكنه المشهور ان كانت
الدلالة عبارة عن الفهم والالتفات الى الملتفت فان كانت الدلالة
عبارة عن الالتفات وكلاهما محالان ويعلم من ذلك ان حصر الكل
من الدلالتين مانع عن حصر الاخر معه ويظهر منه ضعف ما استدل به
العلامة على اجتماعهما من تحقق سببهما فان تحقق السبب لا يكفي في وجود المسبب
ما لم يرتفع المانع حصول الدلالة التفات النفس الى المعنى عند الاطلاق

اللفظ فان قلت اذا كانت حقيقة الدلالة التفات النفس الى المعنى
عند اطلاق اللفظ او تخيله لم يصح تقسيمها الى الالتزام فان الالتفات
هو القصد والتوجه ولا يلزم من قصد الملزوم والتوجه اليه قصد اللازم
والتوجه اليه الا ترى انا نقصد الابوة ونتوجه اليها من غير ان نلتفت الى الابن معه
معه فان الاب ولا يلزم علينا في هذه الحالة التوجه والقصد الى
النسبة اللازمة لها واذا لم يلزم عند اطلاق اللفظ الموضوع للملزوم
الالتفات الى اللازم لم يكن اللفظ المذكور دالا عليه باعتبار اللزوم
في الدلالة الالتزامية غاية ما لزم من ذلك ان لا يكون اللفظ الموضوع للملزوم
دالا على اللازم ولا يلزم من هذا نفي الدلالة الالتزامية لجواز ان
يدل عليه بمعونة القرينة مثلا اذا اقامت قرينة على انه مستعمل في اللازم
فيتوجه يدل على دلالة الالتزام وتستلزم للتوجه والالتفات اليه بشرط
الاطلاع عليها ويعلم من هذا ان دلالة الالتزام ~~وتستلزم للتوجه~~
يثبت في صور المطابقة كما في بعض الاحوال حال استعمال اللفظ في المعنى
الالتزامي ويؤيده انهم حكموا بان دلالة الالتزام مهجورة في جواب ما هو وفي
التعريفات وارادوا بهذا ان اللفظ لا يستعمل فيهما في المعنى الالتزامي
لا ان لا يستعمل فيهما المطابقي فاذا اطلق اللفظ اشتغل الذهن منه الى
جميع تلك المعاني غير مسلم ان هذه دعوى لا شاهد لها وخلاف ما نجد فانا
اذا سمعنا مثلا لفظ عين لا يلزم علينا ان نلتفت الى جميع معاني العين
فان كنا عارفين بوضعه لها واذا لم يلزم الالتفات لا يلزم الاشتغال

لما ذكره من انه لا معنى لهذا الالتفات سوى الاشتغال من اللفظ اليه
اشتغالا تفصيليا قصديا الى جزئه وهو توسط الملزوم وانصرف كلام
بان معنى الالتفات والاشتغال المذكورين واحد ثم حكم بان الاشتغال
الى الجزء واللازم اشتغالا غير قصدي ضمني اجمالي فيكون الالتفات الى الكل
والملزوم متضمن للاشتغال الى الجزء واللازم اشتغالا غير قصدي ضمني اجمالي
فيكون الالتفات الى الكل والملزوم متضمنا للالتفات الى الجزء واللازم
بمقتضى كلامه وفيه نظر لانه ان اراد بالالتفات الى الشيء القصد والتوجه
اليه كما هو المتبادر منه وعلى المعنى ان القصد والتوجه الى الملزوم لا يستلزم
القصد والتوجه الى اللازم بل القصد والتوجه الى الكل لا يستلزم القصد
والتوجه الى اللازم بل القصد والتوجه الى الكل لا يستلزم القصد والتوجه
الى الجزء واذا لم يلزم الالتفات اليهما لم يكن اللفظ الموضوع للكل و
الملزوم دالا عليهما اي على الجزء واللازم وان اراد به معنى آخر فلا
بد من بيانه لنتبين حاله فان ما هو المعلوم هو ان العلم بالجزء واللازم
للعلم بالكل والملزوم وان التوجه والقصد اليهما ليس لازما للقصد
والتوجه الى الكل والملزوم واما ان يكون بالعكس اليهما حالة اخرى لازمة
للالتفات الى الكل والملزوم والمسمى بالالتفات الغير القصدي الضمني
فليس هنا ولا هناك   اذا تحققت الدلالة على الموضوع له تحققت الدلالة
على ما يكون جزءا او لازما له بالضرورة اذا اريد بالدلالة الفهم وحصول ما يمكن
تركيبه مع حصول اللفظ واما اذا اريد بها الالتفات كما قرره العلامة ثم

صرح بان حقيقة الدلالة هي الالتفات فنوقع لما فهم ان الالتفات
الى الشيء لا يستلزم الالتفات الى لازمه وجزئه فالدلالة بهذا المعنى عليهما
ليست لازمة للدلالة على الموضوع له بل تكون في حال قيام القرينة عليهما
وهو حال ارادتهما واستعمال اللفظ فيهما كما سبق هنا اشارة الى
ذلك فلا حاجة الى تقييد المعنى بالمطابقي كما فعله الشارح اذ كما ان الدلالة
المطابقية يتحقق في حال ارادة المعنى الموضوع له كذلك الدلالة الالتزامية
والتضمنية يتحققان في حال ارادة اللازم والجزء فلا يجاوزه الى آخر
اخر ان اراد بالمجاوزة الى معنى آخر الدلالة عليه فالملازمة ممنوعة لاحتمال
ان يكون اللفظ مشتركا موضوعا لكلا المعنيين فيدل عليهما دلالة اذا
وان اراد بها ترك الدلالة على المعنى الاول وحدوث الدلالة على المعنى
الثاني فلا يبطل اللازم بالمشترك بين الاضداد فان المشترك بين
الاضداد يدل عليها لا انه يترك الدلالة على معنى ويحدث له الدلالة على
آخر ويحدث له الدلالة على معنى آخر ووجوه اخر مذكورة في مواضعها
كقولهم دلالة اللفظ على المعنى لو كانت لذاته كدلالته على اللافظ لوجب
ان لا يختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب ان يفهم كل واحد معنى
كل لفظ لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول كما ان يفهم كل واحد من كل
لفظ انه لافظ ولامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على
المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير ولامتنع نقله
من معنى الى معنى آخر بحيث لا يفهم عند الاطلاق الا المعنى الثاني كما في الاعلام

المنقولة

المنقولة والمنقولات الشرعية والكلام عليها مطلقا مع اصلها
بل الامر بالعكس قيل فيه بحث لان الانتقال من الجزء الى الكل في المفرد
الذي معناه مركب ضعيف لان فهم ذلك المعنى من اللفظ انما هو على [illegible]
وجوابه ان الانتقال من الجزء الى الكل انما يمكن لو كان ملاحظة الاجزاء على سبيل
التفصيل كما اذا كان اللفظ ايضا مركبا فان ملاحظة كل منهما حينئذ الى الاخر
متقدمة على ملاحظة الكل الذي هو ملاحظة واحدة متعلقة بالمجموع من حيث المجموع
وفيه نظر اذ لا اثر لافراد اللفظ وتركيبه في ذلك اذا كان المعنى الموضوع له
واحدا مثلا اذا علم السامع ان لفظ الكلمة موضوع بازاء معنى فهو لكن لفظ
موضوع لمعنى مفرد بهذا الترتيب والتفصيل فاذا سمع لفظ الكلمة او هذا
القول انتقل الى هذا المعنى بهذا الترتيب والتفصيل وقولهم هذا المعنى
من اللفظ انما هو على سياقه وجوابه عن [illegible] بل اتحاده بين
الدلالة التضمنية بملاحظة الجزء في ضمن الكل غير مسلم اذ قد صرح العلامة بانه
الدلالة هي الالتفات لا الفهم فالدلالة على الجزء في ضمن الكل انما يكون اولا ثم
الالتفات الى الجزء عند الالتفات الى الكل ودون اثبات ذلك خرط
القتاد كيف يكون القوم متفقين على ان التضمن لازم للمطابقة اذا كان
المعنى مركبا وقد ذهب اكثرهم الى ان الدلالة تابعة للارادة ونقل عن الشيخ
الاول ما يؤيد ذلك اذ اريد المعنى المطابقي المركب فاي التضمن يتحقق عندهم
دلالة المطابقة المذكورة بدون التضمن وانهم قد صرحوا بان الدلالة على الاجزاء
المتحدة كالحساس والناطق التضمنية ومثلوه بدلالة الانسان على الحيوان

على الحيوان الناطق ولا خفاء في ان العلم بماهية الجملة كالانسان في الوجود
لا يستلزم العلم بجنسها وفصلها فضلا عن ان يستلزم الالتفات اليهما
فان كثيرا من العارفين بمعنى لفظ الفرس لا يعلم الجنس ولا الفصل بل الابعاد مثلا
بل الدلالة التضمنية كما اشرنا اليه من الالتفات الى الجزء عند قيام القرينة
عليه واستعمال اللفظ فيه حتى يكون الاستعمال في الجزء عند من يعلم الموضوع
له الظاهر اذ الجزء المستعمل فيه اللفظ سواء كان من الاجزاء الذهنية او
الخارجية معنى مجازي له والموضوع له معناه الحقيقي والذهن يعبر المعنى الحقيقي
ويتنقل منه الى المعنى المجازي قطعا ومع سقوط الالتفات ولا الحاجة الى العدول
عن هذا البحث ويظهر منه التضمن للمطابقة كالملكات بالنسبة الى
اعدامها مثلا ان عدم البصر يدل بالالتزام على البصر وتصور البصر متقدم
على تصوره وهي سابقة على الثاني لا الاول مثلا لانا لا نعلم ان دلالة عدم البصر على البصر
التزامية فان البصر وان كان خارجا عما صدق عليه عدم البصر لكنه داخل
في مفهومه ضرورة ان مفهومه هو العدم والبصر واضافة الاول الى الثاني و
لو كانت الالفاظ موضوعة بازاء المفهومات كانت دلالتها على ما يدخل
في المفهوم تضمنا ولا يلزم دخوله فيما صدق عليه الا ترى ان دلالة لفظ الكاتب
على الكتابة الداخلة في مفهومه تضمن اتفاقا مع انها خارجة عما صدق عليه
عارضة له واما في الثاني فلان العدم مخصص بالملكة ولا يلزم من تخصيص امر بآخر
تقوم الآخر عليه ولهذا لا يلزم تقوم الصفات المخصصة على موصوفاتها
وليس ههنا لزوم ذهني ان اراد ان ليس ههنا لزوم ذهني بالكتابة

الى مسمى الدال بعد تحقق شرائط دلالته مع اجتماع شرائط دلالة الاسد
على الرجل الشجاع قرينة معينة لهذا المعنى المجازي وعند قيامها لزم دلالته
على هذا المعنى وان اراد ان ليس ههنا لزوم ذهني بالعكس اي من مسماه قبل
تحقق شرائط دلالته او مطلقا لكن لا يقدح ذلك في ان دلالة الالتزام مشتبه
كما لا يقدح في دلالة المطابقة والتضمن عدم دلالة اللفظ عليهما قبل تحقق
شرائطهما كالعلم بالوضع ولا عدم دلالته عليهما مطلقا ومما يدل على
ان اللزوم الذهني بالنسبة الى المسمى مطلقا ليس معتبرا في الالتزام
ان الشيخ صرح في الاشارات بان الضحك يدل بالالتزام على
الحيوان الناطق ومن البين ان تصور الحيوان الناطق ليس بلازم لتصور
مسمى الضاحك فضلا عن ان يكون الالتفات اليه لازما لما ساه وانه صرح
في الشفاء بان الحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام ولا شك
ان تصور الحيوان ليس لازما لتصور مسمى الحساس ولا الالتفات اليه لازما بالتصور
المسمى المذكور فتصدد ذلك ان صاحب الاساس قسم المدلول الالتزامي الى
الاقسام المشهورة للمجاز الكتني فيه بالحرية فهو مصطلح اهل العربية
اما اهل العربية فقد اعتبروا في تعريف مطلق الدلالة اللفظية لزوم العلم بالمدلول
كما صرح به الجنابي العلامة في شرحه للمفتاح حيث قال في اوائل من البيان في ترك
تعريف مطلق الدلالة اللفظية اعتمادا على الشهرة وانسياق الذهن الى ان كون
اللفظ بحاله يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ولزوم العلم بالمدلول ينافي الا الكثير
بالحرية المذكورة كما لا يخفى ثم ان لفظ الاسد مثلا يدل على الرجل الشجاع

بقرينة معينة لهذا المعنى ودلالته عليه بشرط قيام هذه القرينة كلية ولا يدل
عليه مع انتفاء القرينة المذكورة اصلا اذ لو دل اللفظ على المعنى المجازي
مع عدم قرينة ذلك المعنى لزم ان يدل في كل اطلاق على المعاني المجازية التي لا تحصى
كثرة منه فهو اما ان يدل عليه دلالة كلية وهو في حال قيام القرينة المذكورة
واما ان لا يدل عليه اصلا وهو في حال انتفائها فجزئية الدلالة المعتبرة بالمعنى
المجازي حال منهما بل الدال هو المجموع غير مسلم فان الدال هو اللفظ المستعمل
في هذا المعنى والقرينة شرط الدلالة عليه كما ان الدال على المعنى المطابقي والتضمني
هو اللفظ وتذكر الوضع مثلا شرط الدلالة عليهما لا ان الدال هو المجموع حتى
يلزم ان يكون الدال غير لفظ وقول العلامة اذ انفهامه من اللفظ تارة في وقت
دون وقت فلا شك ان هذا الفهم بسبب قرينة حالية او مقالية فلا يكون ذلك
اللفظ دالا عليه اوليس بحيث اذا اطلق فهم غاية ما لزم ان لا يكون اللفظ
مجردا عن القرينة دالا عليه ولا نزاع في ذلك انما الكلام في ان اللفظ بشرط قيام
القرينة يكون دالا عليه وهذا انه يسعفه ثم اعلم ان المعنى الالتزامي على اختيار العلامة
في هذا الكتاب وقرر كلام الشيخ عليه يكون الا انه تابعا له لازما لتصور مسمى اللفظ
ويكون خارجا عن مسماه ولا يظهر لذلك مثال في الوجود والمعنى التضمني على اختياره
المكون وما يكون الا انه تابعا له لازما للا انه تابعا لمسمى اللفظ ويكون جزء
المسماة بهذا المختص بالاجزاء التركيبية لمفهوم المسمى اذا كان اللفظ موضوعا
بازائها منفصلا كما اذا وضع السكنجبين للخل والعسل ولا يشمل الاجزاء
التحليلية كالحساس والنفس والاجزاء التركيبية اذا لم يكن اللفظ موضوعا

بازائها

بازائها منفصلا كالغنام للوالدين ثم حصل التضمن بملاحظة اجزاء في ضمن الكل
لا في حال استعمال اللفظ فيه مجازا وعلى هذا اخرج المعاني المجازية قسما ثالثا من
المعاني اذ دلالة الالفاظ المستعملة فيها عليها ليست مطابقة ولا تضمنا
ولا التزاما على اختياره مع ان الافادة والاستفادة بالمعاني المجاز
طريق مسلوك مشهور في متعارف الناس ويشكل بان تقسيم اللفظ الى
لا ينطلق لتعريف التضمن والالتزام والتفتيش عنهما ثمرة فان الغرض
تعريف الدلالات والتفتيش عنها عن ما الطالب بحرف المدلولات بهما
عن غيرها حتى اذا اراد افادة شيء منها استعمل اللفظ فيه على قانون الاستعمال
واذا اورد على العارف بذلك اللفظ حمل على بعضها حسب ما يقتضيه المقام وهذا
الغرض لا يحصل اذا كان التضمن والالتزام في ضمن المطابقة اذ في اللوازم
المذكوران وجب حصولهما سواء تميز عن غيرهما او لم يتميز وسواء اريد
افادتهما او لم يرد واما على ما فهم من كلام القدماء فالمعنى الالتزامي ما يكون
خارجا عن مسمى اللفظ الدال عليه ولازما له من حيث هو دال عليه ولازم لمسمى
ودلالة اللفظ عليه حين قيام القرينة واستعمال اللفظ فيه فان الالتفات
الى المعنى الالتزامي حيث لازم لتصور المسمى من اللفظ والمعنى التضمني ما يكون جزء
للمسمى سواء كان تركيبيا او تحليليا ودلالة اللفظ عليه هو الالتفات كما عرفت
عند قيام القرينة واستعمال اللفظ فيه وعلى هذا ادخل المعاني المجازية بتمامها
فيهما ويظهر تبعية التضمن والالتزام للمطابقة لانهما كما عرفت عند استعمال
اللفظ في المعنى التضمني والالتزامي واستعماله فيهما مجاز والمعنى المجازي دلالة

اللفظ عليه لانا نفهم المعنى المجازي من اللفظ بعد فهم المعنى الحقيقي منه كالاشارات الى المعنى بقوله
اذا قلت رايت اسدا في الحمام فانا نفهم من لفظ الاسد الرجل الشجاع بعد فهمنا
منه مسماه الذي هو الحيوان المفترس ونطلعه بمعرفته بموقف التعصي والافراد والتفتيش
عنهما كما ينبئه آنفا ولا يشكل وجه الدلالة بمعنى الالتفات على المعنى التضمني والالتزامي
لان الالتفات اليهما حال استعمال اللفظ فيهما فط   فلا يخلو اما ان يكون
على مدلولي مفردين او على مدلول واحد لمفردين قيل فيكون للمفردين باكثر من مدلولين
فلا يصح الحصر ولعل الشارح اعتبر مراتب تركيب مدلول المفردين في حكم الكل
على سائر اقسامه كما اعتبر اقل مراتب تركيب الدال وهي حكم الكل على كثير
اقسامه : بل هو لازم للمجموع من حيث هو قد يناقش في كونه مدلولا التزاميا
للمجموع من حيث انه لا يحصل اللزوم الذهني كيف وانه حكم نظري يمكن السبح
استخراج الفروع من اصولها وكذا يناقش في امثلة الالتزام المذكورة في
الشرح كما هي صنعة الكتابة والمشاعاتها البحث مدلولا التزاميا لعدم اللزوم
الذهني وهذه المناقشات انما يتوجه اذا اعتبر اللزوم الذهني بالنسبة الى
معنى الدال مطلقا كما قرره العلامة اما اذا اعتبر بالنسبة الى من حيث انه دال
عليه اي مستلزم لالتفات اليه حال استعمال اللفظ في اللازم مجازا فلا يرد
شيء منهما اذ اللزوم بالنسبة الى المسمى حاصل كما نساه   او يكون كل
واحد مدلولا مطابقيا لجزء ويكون المجموع التزاميا قيل يحتمل فيه نوع ان يكون
مطابقيا لاحد الجزئين او تضمنا له بان يكون احد الجزئين من اللفظ كما يكون مجموعهما
لاحد المدلولين كذلك يكون موضوعا لهما وحدهما فيكون المجموع مدلولا مطابقيا

لاحد الجزئين او موضوعا له مع غيرها فيكون المجموع مدلولا تضمنيا له التزاميا
لاحد الجزئين او موضوعا لها فغير نظر لان دلالة المركب بحسب الوضع الموجب للدلالة
المفردة من اجزائه في قسم من اقسام الدلالة فيكون احتمال دلالة المركب فيهما
معتبرا بحسب الوضع الموجب للدلالة المفردة في اجزائه لا بحسب وضع آخر والا
لا يحتمل كثير من الاحكام المذكورة في هذه الاقسام فاذا فرض هناك ان يكون
كل واحد من المدلولين مدلولا مطابقيا لجزء كان كل من الجزئين لا محالة موضوعا
لاحدهما ولا يحتمل بحسب هذين الوضعين ان يكون مجموعهما مدلولا مطابقيا
او تضمنيا لاحد الجزئين غاية الاحتمال ان يكون التزاميا له كما ذكر العلامة
او يكون كل واحد مدلولا التزاميا لجزء ويكون الكل التزاميا لاحد
الجزئين قيل فيه يحتمل ايضا ان يكون المجموع مطابقيا او تضمنيا لاحد الجزئين بان
يكون احد جزئي اللفظ كما يكون موضوعا للملزوم احد مدلوليه كما هو المفروض يكون
موضوعا لمجموعهما وحدها فيكون مدلولا مطابقيا لاحد الجزئين او مع غيرهما
فيكون مدلولا تضمنيا لاحدهما وفيه نظر لان هذا ايضا مبناه على اعتبار دلالة
المركب بحسب ما فرض ان يكون كل واحد من المدلولين مدلولا التزاميا لاحد
الجزئين يحتمل بحسب الوضع الموجب لذلك ان يكون مجموعهما مدلولا التزاميا
لاحد الجزئين ولا يحتمل ان يكون مطابقيا او تضمنيا له اذ لو كان كذلك
لكان احد المدلولين مدلولا تضمنيا لاحد الجزئين لا التزاميا له وقد فرض
انه التزامي له   او يكون احدهما مطابقيا لجزء والآخر التزاميا لآخر
قيل يحتمل فيه ايضا ان يكون مدلولا مطابقيا او تضمنيا لاحد الجزئين بان يكون

احد جزئي لفظ المركب الدال بالمطابقة على احد جزئيه كما يكون موضوعا لذلك بكونه
موضوعا للمجموع وحدهما او مع غيرهما فيكون المجموع مدلولا مطابقيا لاحد
الجزئين على الاول وتضمنيا له على الثاني فيكون المحتملات ثمانية عشر لا اثني عشر فقط
ولعل الاكتفاء بما ذكر لعدم الاطلاع على ما ذكرنا من اشتراك اللفظ على الوجه
الذي ذكرناه وفيه نظر اذ مبنى ذلك انه على المعقول عما اعتبر دلالة المركب
بحسبها انه لما فرضنا ان يكون احدهما مدلولا مطابقيا للجزء والآخر مدلولا
التزاميا لجزء آخر يحتمل بحسب الوضع الموجب لذلك ان يكون المجموع مدلولا
التزاميا للجزء الآخر ولا يحتمل ان يكون مدلولا مطابقيا او تضمنيا للجزء
الآخر والا لم يكن احدهما التزاميا وقد فرض كذلك لصدق على دلالة
المركب في كل واحد منهما انهما دلالة على مدلول المفردين وانهما دلالة
على مدلول احد المفردين قيل اي فيتداخل القسمان ولا يمكن التصحيح بان
يشترط عدمها او نفي احدهما شيء من عدمهما اي القسمان لما ذكر بل بان يعتبر في مدلول
مفرد لفت باحدهما الى الآخر على التفصيل لكنها بهذا الاعتبار مدلولهما
من حيث هما واقعان جزئين للمركب الاظهر ان يقال ليس المراد تقسيم المركب
ليلزم عدم تباين الاقسام بل المراد تقسيم دلالة المركب وقد عرفت جواز
اجتماع دلالتين للفظ بجهتين فللمركب في الصورة المذكورة دلالتان او
اكثر فدلالته بكل اعتبار داخل في قسم دون آخر مثلا دلالته على مدلول
مفردين واقعين فيه بالتضمني غير دلالته على مدلول احد الجزئين بالمطابقة
او التضمن او الالتزام فهي باعتبار الاول داخل في القسم الاول من القسم

الاول وباعتبار الثاني في القسم الثاني من القسم الثاني وبهذا الكلام يرد
للاقسام فان قيل يصدق على الدلالة التي باعتبار مفرديه انه دلالة على مدلول
احد مفرديه فلا يندفع الاشكال الذي هو تداخل القسمين قلت يعتبر قيد الحيثية
اي الدلالة على مدلوليه باعتبار انه مدلوليه والدلالة على مدلول احد مفرديه
فاندفع الاشكال وبهذا ايضا ينضبط الاعتراض الثاني وهو انه ان اراد
بمدلول المفردين ... او مختارا ان المراد بمدلول المفردين بانواع ما ذكره ونقول
اذا كان التزامي كل من المفردين تضمنا للآخر يكون للمركب عليه دلالة اخرى
تضمنية يكون باعتبارها من القسم الثاني ايضا وفيه نظر اما اولا فلان الكلام
في جعل الحلف في الصورة الاولى تداخل الاقسام كما فهمه هذا القائل
وفي كلام العلامة بقوله اي فيتداخل القسمان بل جعل الحلف عدم صحة
حكم ان يحكم في الاقسام كما ينادي عليه عبارته وما ذكره هذا القائل لا يصحح
حكمه في الاقسام المذكورة مثلا حكم الشارح في مدلول احد المفردين بانه اذا كان
دلالة احدهما عليه بالالتزام كانت دلالة المركب ايضا كذلك واذا كان مدلول
احد المفردين اعم مما يكون مدلولهما انه لا يصح هذا الحكم لاحتمال ان يكون هذا
المدلول الالتزامي لاحدهما مدلولا مطابقيا او تضمنيا للآخر ومع لا يكون
دلالة المركب عليه بالالتزام وانما يكون التزاما لو كان خارجا عن جميع مدلولات
مفرداته وعلى هذا انتفى تباين الاقسام واما ثانيا فلان قوله اذا كان الالتزامي
كل من المفردين تضمنا للآخر يكون للمركب عليها دلالة اخرى غير الدلالة التي بالالتزام
غير مسلم وكذا قوله اذا كان الالتزامي احد الجزئين تضمنا للآخر يكون للمركب عليه دلالة

اخرى عن الدلالة التي هي الالتزام عن رسم وكذا قوله اذا كان التزامي احد الجزئين تضمنا للآخر يكون المركب عليه دلالة اخرى تضمنا اذ من البين ان دلالة المركب
في شيء من الصور ليست التزاما لعدم خروج المدلول المفروض عن مسماه فحينئذ
دلالة جزء المركب عليه بالالتزام لخروجه عن مدلول الجزء ولا يلزم من ذلك ان
يكون دلالة المركب عليه كذلك فلا يصح الحكم بانه اذا دل احدهما بالتضمن
والآخر بالالتزام يكون المركب دالا بالالتزام لاحتمال ان يكون مجموع المدلولين
له قيل فيه ان المركب في هذه الصورة كما يدل بالتضمن على مجموعهما باعتبار انه
مدلول مطابقي وتضمني لاحد مفرديه كذلك يدل عليه بالالتزام باعتبار ان احد
جزئيه مدلول تضمني لاحد مفرديه والجزء الآخر مدلول التزامي للجزء والآخر لانه
يدل عليه بالالتزام وفيه نظر لان معنى المركب جميع معاني مفرداته كما ان معنى
المطابقي للمركب ما يكون جميع تلك المعاني لا بعضها كذلك المعنى التضمني له ما
يكون داخلا في هذا الجميع والالتزامي ما يكون خارجا عنها وكما لا يكون المعنى
المطابقي لبعض الاجزاء معنى مطابقيا للمركب كذلك المعنى الخارج عن معنى الاجزاء
ليس التزاميا له اذا لم يكن خارجا عن المجموع فلم يلزم مما ذكر ان المدلول الالتزامي
لاحد المفردين بان يكون المجموع التزاميا للمركب من الصور التي ذكرناها فانها
في الصورة الثالثة تضمني وفي الرابعة والخامسة مطابقي مع ان دلالة احد
جزئيه فيها بالالتزام فلا يصح الحكم بان دلالته ليست الا بالالتزام قيل بيان ذلك
انه دلالة اخرى التزامية عليه في الصور التي دلالته مطابقية او تضمنية باعتبار
دلالة المفردين وفيه نظر يعلم مما ذكرنا آنفا ان لا يكون مدلوله على سبيل

الموضع

الموضع فلا يرد على الشارح انه دلالة الفصل تقييد على جميع معناه مطابقية مع انه
يصدق عليه انه ليس من مدلول مفرديه مفرداته على ما حال عدم الانحصار
فمعنى لجنس الا فاصل عدم الانحصار بوجه آخر وهو انه اذا وضع لفظ بازاء
مجموع اللازم والملزوم كالشمس والضوء فهذا اللفظ يدل على الضوء دلالة تضمنية
لانه جزء ما وضع له واللفظ للجزء الآخر فهذه الدلالة عليه بواسطة كونه جزء ما
وضع له ولازم للجزء الآخر ايضا والدلالة عليه بواسطة كونه جزء ما وضع له تضمني
واما الدلالة بواسطة كونه لازما فليست مطابقة ولا تضمنا وذلك ظاهر ولا
التزاما لان الالتزام دلالة اللفظ على ما يكون خارجا عما وضع له وهذا داخل
فيه وفيه نظر اذ اللزوم في الصورة المذكورة لا يوجب الدلالة الا على ما اختاره
العلامة من ان دلالتي التضمن والالتزام تحققهما في ضمن المطابقة فلا يكون الدلالة
من الالتفات على ما صرح به بعضهم ما الدلالة الا الالتفات والانتقال
ومن ذكر في توضيحها وجها ان يريد به ذلك الانتقال لا الفهم الحقيقي كيلا يلزم
فهم المفهوم فلا التفات في الصور المذكورة الى اللزوم بعد الحصول الى
المعنى المطابقي وفي ضمنه والالتفات العقلي الى الملزوم لا يوجب الالتفات
الى اللازم والالتزام ان يتحقق التفاتات غير متناهية عند ادراك المضاف
مثلا اذا ادرك الابوة قصدا حصل الالتفات بتبعيتها الى البنوة فلو
كانت الالتفات المستقل الى الملزوم موجبا للالتفات المستقل الى اللازم
لزم الالتفات المستقل الى الابوة اللازمة للبنوة وهكذا الى ما لا يتناهى فالملزوم
المذكور لا يوجب الدلالة على الصور وعلى تقدير ايجابها فلم لا يجوز ان يكون هناك .

دلالة واحدة الى الجهات ولهذا قال الفصول فيستنده الى مجموع اللزوم والجزئية
وان استدل كل منهما عند الانفراد بسمعة الدلالة كان الدعا من حال
الاجتماع سبب لتجلية السقف وحال الانفراد واحد منهما علة لا بد للمعنى
ذلك من دليل واما على ما يفهم من كلام القدماء من ان دلالتي التضمن والالتزام متحققان
عند استعمال اللفظ في المعنى التضمني والالتزامي مجازا فلا بد من قرينة
مرجحة للالتفات اليهما فعدم ايجاب اللزوم للدلالة لاكثره
لان المدلول التضمني والالتزامي معنى مجازي للفظ اقول في ذلك دلالة
على ما حققه من ان دلالتي التضمن والالتزام متحققان عند استعمال اللفظ
في المعنى التضمني والالتزامي مجازا اذ يصدق على كل واحد منهما انه معنى
مجازي له اما اذا كانتا متحققتين في ضمن المطابقة كما ذهب اليه العلامة وصرح
فيما سبق فلا يكون شيء من المدلول التضمني والالتزامي معنى مجازيا للفظ لانه
مستعمل في المعنى المطابقي لا في شيء منهما فكيف ينتقل الى المعنى المطابقي
حقيقة وبالعكس الى [illegible] ولا مجاز اذ ان الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما
وضع له والمجاز استعماله في غير ما وضع له كما حقق في موضعه اللفظ الموضوع
بازاء المعنى المجازي غير مسلم اذ الحاصل كونه لا يسمع تعريف المجاز بانه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له وقد اطبق القوم على استعمال هذا التعريف ولو كان
المعنى المجازي من اللفظ بعد فهم المعنى الحقيقي او الاشتمال [illegible] قوم ذلك
وانه لا يطلق لوضع اللفظ للمعنى المجازي فائدة اذ فائدة وضع اللفظ للمعنى
صحة استعمال اللفظ فيه وبوضع اللفظ للمعنى المطابقي يصح في المعنى التضمني

والالتزامي

والالتزامي ويصح استعماله فيهما اذا نصب قرينة على ذلك فاي فائدة في وضعه
لهما وكان هذا اصل السعد لما اراد ما ينسج بعض القواعد النحوية حكموا بان اللفظ
موضوع للمعنى المجازي كما حكموا بان كل لفظ حتى المهمل موضوع بازاء نفسه مثلا
لما حكم النحاة ان المبتدا اسم وقد كان اللفظ حسن في قولك حسن يشبه العرف
مبتدا وليس باسم لانه ليس بموضوع والاسم من اقسام الكلمة الموضوعة وكلفظ
اسد في قولك اسد يرمي مبتدا وليس باسم بالقياس الى المعنى المستعمل فيه لانه
ليس بموضوع للرجل الشجاع المستعمل هو فيه في هذا التركيب فمن بعض
ايضا الاصل ان الالفاظ حتى المهملات موضوعة لانفسها والالفاظ موضوعة للمعاني
المجازية ليستقيم هذا الحكم بظاهره وقد رد العلامة كون الالفاظ موضوعة
بازاء انفسها في حواشيه الشريفة على الكشاف فالصواب ما ذكره
لا بد في المجاز من اعتبار الواضع العلاقة المصححة يحتمل ان يكون مراده بالعلاقة
المصححة للمجاز نحو الجزئية واللزوم المعتبران في التضمني والالتزامي وباعتبار الواضع
اياها تجويزه استعمال اللفظ بحسبها في المعنى المجازي وعلى هذا لا يدل الا
على ان في المجاز وضعا احدهما تعيين اللفظ بازاء المعنى سواء
كان على وجه يدل عليه بنفسه اولا وعلى هذا في المجاز وضع وثانيهما تعيين اللفظ
بنفسه للاظهار ان تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ليكون قوله بنفسه متعلقا
بالدلالة واما في العبارة المذكورة فلا بد ان يجعل ظرفا مستقرا حالا من اللفظ
ويقدر له متعلق خاص هو الدلالة وفيه نظر لان في قول العلامة تعيين اللفظ بنفسه
يجعل متعلقا بالتعيين كما هو المتبادر ومعنى تعيين اللفظ بنفسه للمعنى ان تعيينه مجرد

ما للفظ بازائه وتقابله بحسب اللفظ مع غيره لكنا اذا عنينا اللفظ مع الوضع
بازاء المعنى واذا عنينا اللفظ مع الوضع بازاء المعنى كان الدال علمه
لا اللفظ وحده واذا عنى مجرد اللفظ بازائه كان الدال علمه هو اللفظ
وحده فيكون الدلالة شيئا اولا اسم متفرع على التعيين بالوجهين
المذكورين لا انه عينهما كما حسبه القائل وحل كلام العلامة على انه لا
يفهم منه اصلا ثم ما حكم العلامة فيما سبق من انا اذا فهمنا شيئا من اللفظ
بسبب قرينة لم يكن اللفظ دالا عليه بل يكون الدال هو المجموع يدل على ان الوضع
المعتبر في المجاز عنده من قبيل تعيين اللفظ لا شيئا وقد نص على ذلك ههنا
ويرد عليه انه لو سلم ان في المجاز وضعا فلم لا يجوز ان يكون من قبيل وضع
اللفظ مع القرينة بحيث يكون المراد كما في المشترك لا بد لنفي ذلك من دليل
والا فظاهر انه ليس في المجاز وضع اصلا كما ذكرناه ان اردت المجيء الى الجواب.
فاقول ان الجواب ليس بسديد اذ لو لم يكن الهيئة التركيبية جزءا من اللفظ لم
يكن دلالة المركب كزيد ضرب على النسبة الا انها ليست تضمنا ولا التزاما
ولا قسما من المطابقة وعلى ان يكون على اللفظ فيه موضوعا لمعنى المعنى فقط والا فانها
ليست من القسم الاخر من الدلالات للاشتراط تفاوت اجزاء اللفظ مع اجزاء المعنى
فيه واجزاء اللفظ على تقدير ان يكون الهيئة التركيبية للفظ جزءا من المركب ان يكون معنى اجزاء
معناه مرودة ان الهيئة التركيبية المنوعة جزء من معنى المركب لا يلاحظ شيء من
اجزاء المركب على نحو خروج الهيئة التركيبية عن اجزائه فانه نعم بالفهم ان معنى
قد ضرب يشتمل على معنى لفظ قد وضرب يقوم مع زيادة والمجيء في الجواب.

ما ذكره

لما ذكره المص من ان الهيئة التركيبية المعنوية واعتراض الشارح عليه ساقط
لا لان الوضع بازاء المعنى كما سماه فليس بواضح في كون جزء الدال المجموع
وضعي واذا كان كذلك فلا يسمع قوله سلمناه لكن لا نم انه جزء معتبر في التركيب
فلان عدم كونها جزءا معتبرا في المركب لا يوجب عدم اعتبار دلالتها اللفظية
الوضعية حقيقة الدلالة تذكر المعنى قد حقق العلامة ان حقيقة الدلالة
هي الالتفات ومن ذكر في تعريفها الفهم وجب ان يريد بذلك الفهم
الحقيقي كيلا يلزم فهم المفهوم وذكر ههنا ان حقيقة الدلالة تذكر المعنى
فان اراد بالتذكر الالتفات على ما هو الظاهر فلا نسلم ان تذكر المعنى المركب
موقوف على تذكر جزئه اولا ضرورة ان الالتفات الى المعنى المركب وهو
التوجه والقصد اليه لا يستلزم التوجه والقصد الى جزئه فضلا ان يتوقف على
ذلك وان اراد به تصور المعنى المركب وفهمه فيكون تذكر المركب متوقفا على
تذكر جزئه لكن التذكر بهذا المعنى ليس كذلك كما صرح به ان اراد به حالة
ادراكه وراء التصور الالتفات الذي هو التوجه والقصد فوجوده ع
فان الفطرة السليمة شاهدة بان ليس لنا بالنسبة الى المفردات حالة
ادراكية سوا هما واما التذكر الاجمالي المتعلق بالجزء في ضمن الكل فهو غير الجزء
مجرد اعني التوجه والقصد اليه ليس الا فان وجود ضرب آخر من الادراك
متعلق بالجزء عرفي ولا عبرة بل اشهاده به ثم حكم ان الشارح في الالم
في النسبة بالعكس مبني على فهم الكل اذ لم يكن الدلالة عبارة عن الفهم بل هي
عبارة عن الالتفات كما حققه العلامة فالتحقيق ما يقع للمطابقة بقوله اذاعاه

اللزوم اذ دلالة اللفظ على الجزء بهذا المعنى انما يكون عند استعمال اللفظ
فيه مجازا كما سبق وح ينتقل الذهن منه ابتداء الى المعنى الحقيقي وهو المطابقي
ثم منه الى المعنى المجازي كما عرفت وكذا الالتزام تابع لها انها وحقيقيه انما
يكون اذا استعمل اللفظ في اللازم مجازا وح ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه
الحقيقي اولا ثم منه الى اللازم اما اولا فلان الاعتراض الاول منع
الصغرى اي لا نسلم انهما تابعان لها بنا على حمل السبعة على التاخر في
الوجود وقوله الا ان يمنع بالعكس سند لو لكان المنع ولما كان السند مساويا
فيمكن ابطاله نافعا في دفع المنع فان ابطال كون الجزء واللازم متقدما
مع منع سبقه الجزء او اللازم يصح على تقدير المعية ايضا فقوله ولي طلب التضمن
ليس عبارة عن فهم الجزء مطلقا اي لا يلزم تقدمه على فهم الكل كما اذا حصل
معنى مركب بالحد فان فهم جزئه متقدم على فهم الكل مطلقا بخلاف فهم الجزء
من اللفظ فانه ليس متقدما على فهم الكل لا يجوز نفعا في ابطال المنع لانه على
تقدير تمامه لا يدفع الا السند الاخص مع ان ما ذكره في جوابه من انه
لما لم يفهم الجزء من اللفظ تمتنع فهم الكل منه غير مسلم ان اريد انه يفهم الجزء
اولا ثم يفهم الكل في جميع الصور لاختصاصه بما اذا كان اللفظ اسم مركبا
دون ما اذا كان اللفظ بسيطا فان فهم المعنى منه على بساطته وحدانيته فلا
يتصور تقدم فهم اجزائه على فهمه ومبطل اذا لا يعني الكل الاعتراض الاول
على منع الصغرى لتنزيل ان يكون قوله وليس قلت ليس عبارة عن فهم الجزء مطلقا
غير نافع لجواز ان يحمل على النقض الاجمالي بان يقال لو صح دليلكم لصح تقدما

لزم ان لا يكون التضمن متبوعا للمطابقة لكنها متبوع لها او يحمل على الاستدلال
على بطلان المقدمة التي ادعاها المستدل اعني قوله التضمن تابع للمطابقة
وح يصير السؤال المشار اليه بقوله وليس قلت نافعا كما لا يخفى واختص تقدم
فهم الجزء على الكل بما اذا كان اللفظ مركبا اذ لو كان اللفظ مفردا او معناه
مركبا كالكلمة عند النحاة يكان فهم جزء المعنى متقدما على فهمه ودعوى كون فهم
المعنى منه على بساطته وحدانيته غير مسموع سيما اذا كان اللفظ موضوعا بازاء
المعنى المركب مفصلا فان فهم الملكة مقدم على فهم العدم المأخوذ من حيث
هو مضاف لا خفاء في ان تقدم فهم المضاف اليه على فهم معنى المضاف ليس بلازم
واذا اخذ المضاف اليه على فهم المضاف ليس بلازم من حيث هو مضاف اي
مع وصف الاضافة وكان فهم المضاف اليه متقدما على فهم وصف الاضافة
يلزم من ذلك ان يكون متقدما على فهم المضاف المأخوذ مع ذلك الوصف
اي على مجموع الذات والوصف لا على ذات المضاف المقيد بها اي على مجموع الذات
والوصف لا على ذات المضاف المقيد به لجواز ان يأتي ذات المضاف وان لم يكن
فهم المضاف اليه متقدما على فهمه كالاب المأخوذ من حيث انه مضاف الى الابن
فان فهم الابن وان كان متقدما على فهم الاضافة المذكورة لكن ليس متقدما على
فهم الاب المأخوذ مع الاضافة اي المقيد بها لان ذات الاب يأتي على عدم
فهم الابن على فهم لتضايفهما فمراد العلامة ان فهم الملكة متقدم على فهم مجموع
العدم والاضافة لكن لا يثبت بذلك مقصوده اعني تقدم الالتزام على المطابقة
وذلك لان الدلالة عبارة عن الالتفات لا العلم كما صرح العلامة والفهم لا يستلزم

الاثبات فلا يلزم من تعدد فهم اللازم تعدد الدلالة الالتزامية
وهذا المعنى لا ينافي في محل الحصول لان المراد بمفهوم التابع لا داته ويجب
ان مفهوم التابع ذات مبهمة باعتبار معنى معين كما صرح في نفسه فهو صالح لان
يحمل على الذات بالمعنى المذكور كيف لا ولو لم يصح المفهوم لما صح تحصيل موضوع الكبرى
ايضا لان الحكم على الذات وصحته على المفهوم كما نقلنا عن بعض محققي الحواشي
ويسرى منه الى الافراد بالتبع والعرض كما عرفت في مبحث المحمول المطلق لا
ان الحكم على الافراد على ما هو المشهور عند المتأخرين فيكون المراد انه مفهوم
المعلوم لنا ح لا الافراد الغير المعلومة لنا عند الحكم في الاغلب وما ذكره العلامة
من ان الافراد ح معلوم لنا بالوجه فقد عرفت ما فيه   ان اريد التأخر
في الوجود فنقول ان بطلانه بحث لانه قد علمت آنفا ان دلالتي التضمن والالتزام
انما يتحققان عند استعمال اللفظ فيهما مجازا وح يتأخران في الوجود عن
المطابقة لان الانتقال من اللفظ الى المعنى المجازي مسبوق بالانتقال منه الى المعنى
الحقيقي وح يصدق ان التضمن والالتزام تابع للمطابقة والتابع لا يوجد بدون
متبوعه من حيث انه تابع ان التضمن والالتزام لا يوجدان بدون المطابقة
من حيث هما تابعان لها لكن التبعية لازمة لهما فهما لا يوجدان اصلا بدونها
هذا النقض اجمالي لمقدمة لانها متبوع والمتبوع من حيث انه متبوع
لا يوجد بدون التابع واورد هذا النقض عن ورود الدليل المذكور الاعتدال
في صورة النقض بعينه سواء جعلت الحيثية قيد الاوسط او متعلق بالاكبر
اعني لا يوجد اما جعلت قيد الاوسط فلانه لا يصدق على المطابقة انها

متبوع مأخوذ مع المتبوعية متصفة بها لانها توجد كثيرا بدون المتبوع بخلاف
التضمن والالتزام فانه يصدق عليهما انهما تابعان مأخوذان مع التبعية متصفان
بها فانهما لا يوجدان بدون المطابقة اصلا فانه يصدق انهما تابعان متصفان
بالتبعية وكل تابع كذلك لا يوجد بدون المتبوع ولا يصدق ان المطابقة متبوع متصف
بالمتبوعية واما ان جعلت الحيثية متعلق بالاكبر فلانه اذا اريد الحكم ان
المطابقة لا توجد بدونهما من حيث انها متبوع لا نسلم لزوم التالي المتبوعية
لازمة لها فيلزم انها لا توجد اصلا بدونهما لخلاف فاصل الدليل فانه اذا اريد
العكس ان التضمن والالتزام لا يوجدان بدون المطابقة من حيث انهما
بانضمام الى ذلك ان التبعية لازمة لهما فيلزم ان لا يوجدا اصلا بدون
المطابقة مسلم لكن المطابقة غير مسلم   تمام الكتاب بعون الملك
الوهاب في سلخ شهر شوال سنة
١٠٢٩ على يد العبد الضعيف
العبد الفقير الى الله علي عفي عنهما